

**PENAFSIRAN SUFISTIK AL-GAZĀLĪ DALAM
KITAB *IḤYĀ' ULŪM AL-DĪN***



DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh
Gelar Doktor dalam Bidang Ilmu Tafsir pada
Program Pascasarjana UIN Alauddin
Makassar

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ALAUDDIN
MAKASSAR

Oleh

MUHAMMAD SAID

Nim: 800100307039

**PROGRAM PASCASARJANA
UIN ALAUDDIN MAKASSAR
2014**

PENAFSIRAN SUFISTIK AL-GAZĀLĪ DALAM KITAB *IḤYĀ 'ULŪM AL-DĪN*



DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh
Gelar Doktor (S3) dalam Bidang Ilmu Tafsir pada
Program Pascasarjana UIN Alauddin
Makassar

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ALAUDDIN
M A K A S S A R

Oleh

MUHAMMAD SAID

Nim: 800100307039

**PROGRAM PASCASARJANA
UIN ALAUDDIN MAKASSAR
2014**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Dengan penuh kesadaran, penulis yang bertanda tangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi ini benar adalah hasil karya penulis sendiri. Apabila di kemudian hari terbukti bahwa disertasi ini merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat dengan orang lain secara keseluruhan atau sebagian, maka disertasi ini dengan gelar yang diperoleh, batal demi hukum.

Makassar, 4 Nopember 2011 M.
8 Zul Hijjah 1432 H.

Penulis,

Muhammad Said
Nim: 800100307039

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ALAUDDIN
M A K A S S A R

PENGANTAR PENULIS

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ, أَمَّا بَعْدُ:

Puji syukur ke hadirat Allah swt., yang telah melimpahkan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya kepada kita semua. Selawat dan taslim dipersembahkan pula kepada junjungan Nabi Muhammad saw. yang telah berjuang melakukan dakwah kebenaran.

Penulisan disertasi berjudul “Penafsiran Sufistik al-Gazālī dalam Kitab *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*”, merupakan karya akademik penulis yang telah melibatkan banyak pihak dalam memberi kontribusi, baik bersifat sugesti, maupun dukungan yang bersifat moril dan materil. Tanpa mengurangi rasa hormat diucapkan terima kasih kepada pihak-pihak yang tidak sempat disebutkan, dan izinkan penulis menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang istimewa kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar yaitu Prof. Dr. H. A. Qadir Gassing HT., M.S. beserta segenap jajarannya yaitu Wakil Rektor I, II, dan III.
2. Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar yaitu Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A. beserta segenap jajarannya yang telah membantu dan memberi kesempatan kepada saya untuk mengenyam pendidikan pada lembaga yang beliau pimpin.
3. Staf Sekretariat PPs UIN Alauddin Makassar yang telah memberikan pelayanan yang ramah dan simpatik, sehingga berimplikasi positif dalam penyelesaian studi program doktor saya.
4. Prof. Dr. H. M. Galib M, M.A. selaku promotor dan Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah, serta Dr. H. Mustamin M. Arsyad, M.A. masing-masing sebagai Kopromotor I dan II. yang telah banyak memberi bimbingan kepada saya tanpa mengenal lelah, baik berupa teknis maupun substansi materi penelitian.
5. Tim Penguji yaitu Prof. Dr. H. Ahmad Abu Bakar, M. Ag., Dr. H. Kamaluddin Abu Nawas, M.Ag. dan Dr. Firdaus, M.Ag. serta Dr. H. M. Sa’ad Ibrahim, MA. (Penguji Eksternal).
6. Kepala Perpustakaan dan segenap para stafnya yang selama dalam penelitian telah membantu dalam menyediakan referensi kepustakaan yang dibutuhkan, sehingga penelitian ini dapat diselesaikan oleh penulis.

7. Ayahanda Thalib yang telah banyak memberi kontribusi, mulai dari dukungan moril maupun materil, dan tidak pernah mengeluh dan bosan dalam memberi nasehat. Iringan doa yang tak pernah putus kepada Ibunda tercinta Hasanah (*al-marḥūmah*), semoga senantiasa terlimpah kebahagiaan dan mendapat tempat yang layak di sisi Allah swt.
 8. Sang isteri tercinta, Murniati, S. Kep. yang dengan penuh kesabaran telah mencurahkan pemikiran dan banyak menyita waktunya untuk memberikan semangat dan dukungan dalam penyelesaian studi penulis, serta buah cinta kami yang senantiasa menyejukkan hati, Qurrata A'yun Marfu Said dan Qurrata A'yun Marzuki Said.
 9. Saudara-saudara saya yaitu Syukri, Satira, Amaliayah dan Hafsa dan kedua orang tua kami Mukhtar dan Syamsani dan saudara-saudara kami dari pihak istri, Munsir dan Rabiansyah beserta seluruh teman-teman yang senantiasa mendukung penulis.
 10. Bapak Drs. Mukhlis Latif, M. Si, beserta Ibu Hj. Masliani, Drs. H. Napis Djuaeni, MA. Dr. Anwar Sadat, M. Ag., Dr. Husain Cangga, M. Ag. dan Abdul Rahman, S. Ag, M. HI. yang banyak membantu dalam proses penyelesaian.
 11. Kepala Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Sulawesi Barat, Kepala Kantor Kementerian Agama Kabupaten Majene, Drs. H. Sufyan Mubarak, MM, MH., Kepala Kantor Urusan Agama (KUA), Kecamatan Banggae Timur, M. Syahid, S.Ag., serta teman-teman staf KUA yaitu Abd. Gafur, Muhammad Naim, Usman, Nas Awaluddin, Aisyah, Syarifah Kafadiyah, Nurmah, Hj. Nasriyah, Hardiyah dan seluruh teman-teman yang tidak sempat di sebutkan satu persatu namanya.
- Akhirnya, semoga penulisan disertasi ini memberi kontribusi sebagai salah satu wujud karya akademik dalam khazanah intelektual Islam, khususnya di bidang ilmu tafsir dan bernilai ilmiah serta ibadah di sisi Allah swt.

Wallāhu a'lam bi al-ṣawāb.

Makassar, 4 Nopember 2011 M
Penulis,

Muhammad Said
 Nim: 800100307039

DAFTAR ISI

	Halaman
JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	ii
PENGESAHAN DISERTASI	iii
KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
ABSTRAK	xiv-xix
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	17
C. Pengertian Judul	17
D. Fokus dan Deskripsi Penelitian	21
E. Kajian Pustaka	23
F. Kerangka Teoretis	27
G. Metodologi Penelitian	39
H. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	47
 BAB II TINJAUAN TEORETIS	 49
A. Definisi Tafsir dan Takwil	49
B. Sejarah Singkat Perkembangan Tafsir	61
C. <i>Tafsīr bi al-Ma'sūr</i> (Riwayah)	65
D. <i>Tafsīr bi al-Ra'yi</i> (Dirayah)	80
E. Tafsir Sufi (<i>Isyārī</i>)	88
1. Definisi Tafsir Sufi	88
2. Sejarah Lahirnya Tafsir Sufi	93
3. Corak dan Karakteristik Tafsir Sufi	97
4. Tafsir Sufi dalam Kontroversi	103
5. Kitab-kitab Tafsir yang Bercorak Sufistik	111
F. Metode Tafsir	115
G. Kerangka Pikir	124

BAB III	AL-GHAZALI: LANDASAN DAN SINERGITAS SYARI'AH DAN TASAWUF	126
	A. Potret al-Gazālī dan Profil <i>Iḥyā 'Ulūm al-Dīn</i>	126
	B. Sinergitas Syari'ah dan Tasawuf Menurut al-Gazālī	132
	C. Landasan Konsepsi Sufistik	142
BAB IV	ANALISIS KRITIS PENAFSIRAN SUFISTIK AL-GAZĀLĪ DALAM <i>IḤYĀ 'ULŪM AL-DĪN</i>	164
	A. Pemikiran al-Gazālī tentang Tafsir dan Tasawuf	164
	B. Epistemologi Penafsiran Sufistik al-Gazālī	181
	C. Aplikasi Penafsiran Sufistik al-Gazālī dan Relevansinya dengan Konteks Masyarakat Modern.....	199
	1. Penafsiran Sufistik al-Gazālī tentang Akidah	199
	2. Penafsiran Sufistik al-Gazālī tentang Ibadah (Fikih).....	207
	3. Penafsiran Sufistik al-Gazālī tentang <i>al-Aḍb</i> (Konsep Interaksi)	223
	4. Penafsiran Sufistik al-Gazālī tentang <i>al-Muḥlikāt</i> (Konsep Keburukan)	247
	5. Penafsiran Sufistik al-Gazālī tentang <i>al-Munjiyāt</i> (Konsep Keselamatan).....	279
	6. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Gazālī dalam Konteks Masyarakat Modern	317
BAB V	P E N U T U P	344
	A. Kesimpulan	344
	B. Implikasi Penelitian	346
	DAFTAR PUSTAKA	349
	RIWAYAT HIDUP	

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN

A. *Transliterasi Arab-Latin*

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada tabel berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	apostrof terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
هـ	ha	h	ha
ء	hamzah	,	apostrof
ي	ya	y	ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka hamzah ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	<i>fathah</i>	a	a
اِ	<i>kasrah</i>	i	i
اُ	<i>ḍammah</i>	u	u

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَيَّ	<i>fathah dan ya'</i>	ai	a dan i
اَوْ	<i>fathah dan wau</i>	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوْلَ : *hauला*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
ا... ا... ي	<i>fathah</i> dan <i>alif</i> atau <i>va>'</i>	ā	a dan garis di atas
ي	<i>kasrah</i> dan <i>ya'</i>	ī	i dan garis di atas
و	<i>ḍammah</i> dan <i>wau</i>		u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*
 رَمَى : *ramā*
 قِيلَ : *qīla*
 يَمُوتُ : *yamtu*

4. Ta' marbūṭah

Transliterasi untuk *ta' marbūṭah* ada dua, yaitu: *ta' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta' marbūṭah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *raudah al-atfāl*
 الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*
 الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. Syaddah (Tasydīd)

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ˆ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbānā*

نَجَّيْنَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

نُعِمْ : *nu‘ima*

عَدُوٌّ : *‘aduwwun*

Jika huruf *ber-tasydid* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (ـِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* menjadi *ī*.

Contoh:

عَلِيٌّ : ‘Alī (bukan ‘Aliyy atau ‘Aly)

عَرَبِيٌّ : ‘Arabī (bukan ‘Arabiyy atau ‘Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *al* (*alif lam ma‘arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, *al-*, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh:

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalزالah* (*az-zalزالah*)

الْفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (‘) hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contoh:

تَأْمُرُونَ : *ta’murna*

النَّوْعُ : *al-nau‘*

شَيْءٌ : *syai’un*

أَمْرٌ : *umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, atau lazim digunakan dalam dunia akademik tertentu, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya, kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), alhamdulillah, dan munaqasyah. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. Lafz al-Jalālah (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

بِإِذْنِ اللَّهِ *dīnullāh* بِاللَّهِ *billāh*

Adapun *ta' marbutah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُم فِي رَحْمَةِ اللَّهِ *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR).

Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallaẓī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-lallaẓī unzila fīh al-Qur'ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭṣī

Ab Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz\ min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Ab (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi.

Contoh:

Ab al-Walīd Muḥammad ibn Rusyd, ditulis menjadi: Ibnu Rusyd, Ab al-Walīd Muḥammad (bukan: Rusyd, Ab al-Walīd Muḥammad Ibnu)

Naṣr Ḥāmid Ab Zaid, ditulis menjadi: Ab Zaid, Naṣr Ḥāmid (bukan: Zaid, Naṣr Ḥāmid Ab)

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt.	= <i>subḥānah wa ta'ālā</i>
saw.	= <i>ṣallallāhu 'alaihi wa sallam</i>
a.s.	= <i>'alaihi al-salām</i>
H	= Hijrah
M	= Masehi
SM	= Sebelum Masehi
l.	= Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	= Wafat tahun
QS .../...: 4	= QS al-Baqarah/2: 4 atau QS Āli 'Imrān/3: 4
HR	= Hadis Riwayat

ABSTRAK

Nama : **Muhammad Said**
Nim : 800100307039
Judul Disertasi : ***Penafsiran Sufistik al-Gazālī dalam Kitab Ihyā ‘Ulūm al-Dīn***

Disertasi ini membahas tentang penafsiran sufistik al-Gazālī dalam karyanya yang berjudul *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*. Penafsiran sufistik tersebut menggunakan potensi intuitif untuk menyingkap isyarat-isyarat makna batin Alquran. Masalah pokok dalam penelitian ini adalah penafsiran sufistik al-Gazālī dalam kitab *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*, yang kemudian diformulasikan dalam beberapa sub pembahasan yaitu; bagaimana pemikiran al-Gazālī tentang tafsir dan tasawuf? Bagaimana epistemologi dan aplikasi penafsiran sufistik al-Gazālī dalam kitab *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*, serta relevansinya dengan konteks masyarakat modern?

Penelitian ini adalah penelitian pustaka yang bersifat eksploratif dengan menggunakan data deskriptif kualitatif. Pendekatan yang digunakan adalah multidisipliner berupa pendekatan sufistik, filosofis, eksegesis, dan teologis normatif. Metode pengumpulan data, menggunakan data pustaka dengan sumber data primer dan sekunder. Sedangkan teknik pengolahan dan analisis data menggunakan deskriptif analitik yang mengacu kepada analisis filosofis yakni ontologis, epistemologis dan aksiologis. Karena penelitian ini adalah penelitian tafsir, maka teknik interpretasi yang digunakan adalah teknik interpretasi tekstual, komparasi, teleologis dan logis.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa al-Gazālī melihat tafsir sebagai kompromi antara makna zahir dan makna batin Alquran (tekstual dan kontekstual) melalui sumber tafsir sufi, karena menurutnya tafsir zahir bukanlah tujuan final atau akhir dari interpretasi terhadap Alquran. Sedangkan tasawuf harus berdiri di atas pondasi ayat-ayat Alquran dan hadis sebagai sumber tertinggi melalui tiga hal yaitu ilmu, *taḥallī*, dan *takhallī*. Dengan demikian, tasawuf adalah perpaduan ilmu dan amal yang berbuah kesucian hati dan akhlak mulia. Epistemologi yang dibangun al-Gazālī adalah epistemologi tafsir sufistik. Sumbernya berbasis intuitif, sementara perolehannya harus melalui tahapan berupa *maqām* dan *aḥwāl* untuk dapat menangkap isyarat-isyarat Ilahiyah dengan potensi intuitif tersebut. Penafsiran yang dibangun al-Gazālī adalah corak tafsir sufistik dengan sumber tafsir Alquran dengan Alquran, Alquran dengan hadis dan Alquran dengan ijtihad atau pandangan sufi yang menekankan aspek makna batin ayat-ayat Alquran. Dilihat dari metode penelitian tafsir, lebih pada metode *taḥlīlī* yakni penafsiran yang mengandalkan pada arti-arti harfiah, ayat-ayat atau hadis-hadis lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian yang sedang ditafsirkan, sambil memperhatikan konteks naskah tanpa memperhatikan topik ayat-ayatnya. Dari

sini terlihat bahwa al-Gazālī adalah masuk dalam kategori penganut tafsir sufi *isyārī* yang menjadikan potensi intuitif manusia sebagai sumber pengetahuan dengan prasarat *sulūk* (*maqām* dan *aḥwāl* sebagai proses perolehan) untuk mendapatkan isyarat Ilahiyah.

Implikasi dari penelitian, diharapkan dapat menjadi sebuah titik awal lahirnya penafsiran sufistik, sehingga tidak lagi menjadi kontroversi keilmuan. Hal tersebut berangkat dari sebuah asumsi bahwa semua ulama mengakui bahwa Alquran tidak hanya memiliki makna zahir, tetapi juga memiliki makna batin. Epistemologi penafsiran sufistik telah memiliki landasan teoretis yang bersumber dari Alquran dan hadis. Sumber dan perolehannya dapat dijelaskan secara sistematis hingga sampai pada sebuah produk tafsir. Namun dalam implementasinya, penafsiran sufistik akan mengalami sebuah kesulitan untuk menjadi sebuah produk tafsir, karena seseorang harus melakukan zuhud atau kontemplasi melalui *maqām- maqām* tasawuf untuk mencapai *aḥwāl* yaitu suatu keadaan hati yang mulai menghilangkan hijab-hijab (*kasyf*) antara hamba dan Tuhan, yaitu suatu keadaan hati yang suci, kemudian melahirkan ilmu *ma'rīfah*. Seorang sufi jika sudah berada pada tataran *mukasyif* akan mampu membaca simbol-simbol dalam hati yang menjadi isyarat-isyarat Tuhan dalam makna batin Alquran.



الملخص

الإسم : محمد سعيد
رقم التسجيل : 800100307039
موضوع الرسالة : التفسير الصوفي للغزالي في كتاب إحياء علوم الدين

تبحث هذه الأطروحة في التفسير الصوفي للغزالي في كتاب إحياء علوم الدين. التفسير الصوفي يستخدم طاقة بديهية للكشف عن إشارات المعنى الباطني في القرآن. المشكلة الأساسية في هذا الموضوع هو التفسير الصوفي للغزالي في كتاب إحياء علوم الدين، وتتفرع هذه المشكلات إلى مشكلات فرعية، وهي: كيف فكر الغزالي في التفسير والتصوف؟ كيف نظرية المعرفة؟ وكيف تطبيق التفسير الصوفي للغزالي في كتاب إحياء علوم الدين، وعلاقته في المجتمع الحديث؟

المناهج المستخدمة في هذه الدراسة ما يلي: نوع البحوث: يستخدم الكاتب في هذه الدراسة طريقة المكتبة بصفة إكتشافية باستخدام البيانات النوعية. والمدخل المستعمل في هذه الدراسة هو مدخل متعدد التخصصات من مدخل الصوفي و الفلسفي والتفسير والإلهية. وطريقة تنظيم المواد وتحليلها باستخدام التحليل الوجودي و التحليل المعرفي والتحليل القيمي أما أساليب التفسير فهي تتكون من التفسير النصي والتفسير المقارن والتفسير الغائي والتفسير المنطقي.

والنتيجة لهذه الدراسة تشير إلى أن الغزالي يري أن التفسير جمع بين المعنى الباطني و المعنى الظاهري (النصي والسياقي) ببحوث التفسير الصوفي، وعند رأيه أن التفسير الظاهري ليس هدفا نهائيا أو نهاية تفسير القرآن. بينما التصوف يجب أن تقف على أساس من الآيات القرآنية والحديث. كمصدر أساسي بثلاثة أشياء: العلم، والتحلي، و التحلي. ولذلك أن التصوف هو مزيج من العلم و عمل الصالحات والأخلاق المحمودة. نظرية المعرفة عند الغزالي هي نظرية معرفة التفسير الصوفي المستندة إلى مصدر بديهي، في حين أن الحصول عليها أن يتدرج في المقامات والأحوال لتكون قادرة على كشف الإشارات الإلهية مع احتمال بديهية. وطريقة التفسير التي بناها الغزالي التفسير الصوفي من مصدر تفسير القرآن بالقرآن، القرآن بالحديث والقرآن بالإجتهد أو نظرة الصوفي التي تؤكد المعنى الباطني من آيات القرآن. بالنظر إلى طريقة بحث التفسير تستميل إلى طريقة التحليل تعني التفسير الذي يعتمد على المعاني الحرفية من الحديث والآيات القرآنية التي لها كلمات أو معان مساوية بالآيات المدروسة المساعدة علي شرح المعاني القرآنية تقام بالتفسير. والإهتمام بسياق النص دون مبالاة بموضوع الآيات. ومن هنا يظهر أن الغزالي من أتباع التفسير الصوفي الإشاري الذي يجعل طاقة بديهية بشرية كمصدر المعرفة بشرط القيام بالسلوك للحصول علي الإشارة الإلهية.

التضمين (المعني المتضمن) بهذه الرسالة التي تبحث في طريقة التفسير التي بناها الغزالي تكون نقطة إنطلاق لوجود التفسير الصوفي المنظم حتي لا يكون مخالفة علمية. وهذا ينطلق من إفتراض أن جميع العلماء يعترفون بأن القرآن الكريم ليس له معنا ظاهرا فقط وإنما لديه المعنى الباطني أيضا. ولذلك فإن التفسير الصوفي يتمتع بأساس النظرية الذي يصدر من القرآن والحديث. المصدر والحصول عليه يمكن توضيحه توصيحا منظما حتي يصل الي إنتاج التفسير ولو أن تطبيق التفسير الصوفي صعب لأن الشخص يجب عليه القيام بالزهد (المقامات والأحوال) وهي حالة القلب التي بدأت تقضي علي الحجاب بين الله وععبده وهي حالة القلب النقي ثم أنشأ ذلك القلب علم المعرفة. إن الصوفي عند مايكون في حالة المكاشفة يستطيع أن يقرأ الأشارات الموجودة في القلب التي تصبح إشارات الله في المعني الباطني من القرآن.



ABSTRACT

Name : Muhammad Said

This dissertation discusses the interpretation of Sufic al-Gazālī in his work entitled *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*. The Sufic interpretation uses intuitive potential to capture the inner meaning cues Qur'an. The main issue in this study is the interpretation of the Sufic al-Gazālī in the book *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, are then formulated into several sub discussions, namely: how the thought of al-Gazālī on interpretation and mysticism? how epistemology and interpretation applications Sufic al-Gazālī in the book *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, and relevance to the context of modern society ?

The methodology which was used in this research: the type of literature that is exploratory research using qualitative descriptive data. The approaches which was used are multi-disciplinary approach to Sufic, philosophical, exegetical, theological and normative. Data collection method, uses primary and secondary data sources. While processing techniques and data analysis used descriptive analytic philosophical analysis refers to the ontological, epistemological and axiological. Because this is interpretation research, the interpretation technique used is the technique of inter-textual interpretation, comparison, logical and teleological.

These results indicate that al-Gazālī saw the interpretation as a compromise between the meaning of exoteric inner meaning (esoteric) Qur'an (textual and contextual) through Sufic interpretation source, because of based on the exoteric interpretation. It is not the final goal or the end of the interpretation of the Qur'an. While Sufism must stand on the foundation of the Quranic verses and Hadith as the ultimate source through three things: knowledge, *taḥallī*, dan *takhallī*. Thus, Sufism is a blend of science and fruitful charity purity of heart and noble character. Epistemology built by al-Gazālī is epistemology of Sufic interpretation. Source based intuitive, while the acquisition to go through the stages form a *maqām* and *aḥwāl* to capture divine cues with the intuitive potential. Method of interpretation that are built by al-Gazālī is the source of Sufic style interpretation with the Qur'an commentary, the Hadith and Qur'an by ijtihad or Sufic view that emphasizes aspects of esoteric meaning of Quranic verses. Judging from the research methods interpretation, over the method *taḥlīlī*

the interpretation that relies on meaning-the literal sense, tradition or other verses that have some words or terms similar to the verse being studied to help explaining the meaning of the passage being interpreted, while attention to the context of the text regardless of the topic of the verses. Here shows that al-Gazālī is categorized as adherent interpretation of Sufi *isyārī* which makes the potential of intuitive humans as a source of knowledge with *prasaratsulūk* (*maqām* dan *aḥwāl* as the process of acquisition) to get the cue divine.

Implication of research on epistemology and method of interpretation which was built by al-Gazālī, can be a starting point for the birth of the Sufic interpretation, so it is no longer a scientific controversy. It departs from an assumption that all scholars recognize that the Qur'an does not only have a exoteric meaning, but also has an inner meaning (esoteric). Sufic interpretation epistemology has had a theoretical basis derived from the Qur'an and Hadith. Sources and placement can be described systematically to arrive at an interpretation of the product. However, implementation Sufic interpretation will have a difficult interpretation to be a product, because someone had to do ascetic or contemplation through *maqām-maqām* Sufism to achieve a *aḥwāl* is a condition that began to remove hijab heart-hijab (*Kasyf*) between servant and God, which is a state of pure heart, then gave birth to science *ma'rīfah*. A Sufi if it is at the level of *mukāsyīf* will be able to read the symbols in the heart symbols signs of God in the inner meaning of the Qur'an.



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Studi terhadap Alquran dari berbagai dimensi terutama dimensi interpretasi akan selalu mengalami perkembangan dan dinamika yang sangat signifikan, seiring perkembangan budaya dan peradaban manusia. Setiap generasi sejak awal diturunkannya Alquran hingga sekarang, senantiasa melahirkan produk dialektika penafsiran Alquran yang memiliki corak dan karakteristik yang berbeda-beda. Hal itu terjadi disebabkan oleh perbedaan latar belakang kapasitas intelektual seorang mufasir, dan Alquran yang bersifat multi dimensional.

Perkembangan dan corak penafsiran Alquran tersebut, tidak terlepas dari perbedaan kecenderungan, motivasi mufasir, perbedaan misi yang diemban, perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, perbedaan masa, lingkungan serta perbedaan sosio-kultural. Hal tersebut menjadi realitas yang mempengaruhi timbulnya berbagai corak penafsiran dan kemudian melahirkan metode tafsir yang berbeda-beda pula.

Munculnya berbagai corak tafsir yang mewarnai perkembangan interpretasi terhadap teks-teks Ilahi ini, merupakan konsekuensi logis dalam khazanah intelektual Islam, karena adanya diktum yang telah diyakini oleh umat Islam bahwa “Alquran itu akan selalu relevan menjawab tantangan zaman di setiap masa”.

Salah satu di antara corak tafsir yang dikenal dalam penafsiran Alquran adalah tafsir yang bercorak sufistik. Corak penafsiran tersebut dalam perkembangannya melahirkan ajaran tasawuf atau kerohanian yang menekankan kepada kesucian dan kesempurnaan jiwa, hati (*qalb*) dan moralitas dengan konsep *takhallī* (membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, zahir maupun batin), *tahallī* (mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji yaitu taat secara zahir dan taat secara batin), dan *tajallī* (memperoleh kenyataan Tuhan) melalui *riyāḍah* secara kontinu, baik melalui *zikrullāh*, kontemplasi maupun amal-amal saleh lainnya menuju manusia paripurna (*insān kāmil*).¹ Fenomena ini menarik perhatian manusia modern yang dianggap telah mengalami kegersangan spiritualitas akibat pengaruh materialisme dan sektarianisme sebagai konsekuensi dari kehidupan duniawi yang sarat dengan kepentingan pragmatisme.

Alquran sendiri sebagai kitab suci telah memberi isyarat adanya proses penyucian diri dalam Islam dengan beberapa metode tertentu yang disebut tarekat. Misalnya Alquran mengindikasikan kemuliaan bagi orang-orang yang melakukan penyucian jiwa melalui amal saleh. QS al-Syams/91: 7-9.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۚ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۝

Terjemahnya:

Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah swt. mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu.²

¹Lihat Mustafa Zahri, *Ilmu Tasawuf: Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), h. 64-65.

²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 896.

Sebagaimana halnya ilmu pengetahuan lainnya, ilmu tafsirpun terus mengalami pertumbuhan dan perkembangan, mulai dari masa Nabi Muḥammad saw., sampai sekarang. Pada masa Nabi, pemegang otoritas penafsiran Alquran adalah Nabi sendiri, segala persoalan yang muncul selalu dihadapkan kepada beliau dan diselesaikan pada saat itu. Setelah beliau wafat, otoritas itu beralih kepada sahabat, *tābi'īn*, kemudian *tābi' al-tābi'īn* dan generasi sesudahnya yang telah memenuhi prasyarat sebagai seorang mufasir.³

Berdasarkan adanya upaya penafsiran Alquran secara kontinu tersebut, dan sifat dari kandungan Alquran yang terus menerus memancarkan cahaya kebenaran, mendorong timbulnya dua kegiatan yaitu adanya kegiatan penelitian terhadap penafsiran dan produk-produk penafsiran itu sendiri.⁴ Selain itu, penafsiran Alquran, bentuk ataupun metodenya sangat dipengaruhi oleh kecenderungan ataupun karakteristik keilmuan mufasir yang dikenal dengan istilah corak (*laun*). Kata "*laun*" yang dalam arti dasarnya adalah warna,⁵ dipakai dalam bidang tafsir sebagai nuansa khusus atau karakter yang memberikan pengaruh tersendiri dalam suatu produk penafsiran.⁶ Salah satunya adalah tafsir sufistik yang berbasis intuisi.

³Atang Abdul Hakim, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), h. 78.

⁴Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer* (Jakarta: Amzah, 2006), h. 260-261.

⁵Muḥammad bin Makram bin 'Alī Abū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn Ibn Manẓūr al-Anṣārī al-Ruwaifi'ī al-Ifriqī, *Lisān al-'Arabī*, tahun 637 H/. CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001. Lihat juga A. Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap* (Cet. XIV; Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 1299.

⁶Lihat Hans Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. ed. J. Milton Cowan. (London: Macdonald and Evans Ltd, 1974), h. 559.

Seiring dengan itu, perkembangan sufisme dalam dunia Islam dengan praktek-praktek zuhud (asketisme) yang dilakukan oleh generasi awal Islam akibat adanya konflik kepentingan politis dan kecenderungan materi, terus berlanjut dan berkembang hingga masa-masa berikutnya yang kemudian praktek-praktek tersebut diteorisasikan dan dicarikan dasar-dasar dalam Islam atau Alquran melalui tafsir, sehingga muncullah seperti teori *al-khauf*, *al-mahabbah*, *al-ma'rifah*, *al-hulul* dan *wihdah al-wujud*.⁷

Muhammad Husein al-Zahabi dalam hal ini menjelaskan bahwa secara garis besar, ada dua kategori atau kelompok penafsiran yang mempunyai pengaruh kuat dalam model penafsiran sufistik, yaitu *tafsir sufi nazari* (teoretis) dan *tafsir sufi isyari* (*'amali*). Tasawuf *nazari* yakni ajaran tasawuf yang mengembangkan pemikiran dan analisis rasional, sedangkan tasawuf *'amali* yakni mengembangkan sikap hidup sederhana, zuhud, dan memusatkan perhatian semata-mata untuk beribadah kepada Allah swt.⁸

Mufasir *sufi nazari* dalam menafsirkan Alquran, dianggap keluar dari metode yang biasa ditempuh ulama tafsir pada umumnya, karena mendasarkan ajarannya pada pemikiran dan analisis- analisis falsafi. Kelompok ini memandang ayat Alquran dari sudut pandang tasawuf yang sesuai dengan filosofi ajaran mereka, yaitu menafsirkan Alquran melalui pemikiran analisis rasional.⁹ Hal ini

⁷<http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?option=com./diakses> tanggal 23 Oktober 2012.

⁸Muhammad Husein al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasirun* (Kairo: Wahbah, 2003), h. 251.

⁹Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis* (Semarang: Pustaka Pelajar, 2001), h. 54.

dapat dilihat pada penafsiran *sūfī nazārī*, semisal Ibn ‘Arabī dalam QS al-Fātiḥah/1: 5.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Terjemahnya:

Hanya Engkaulah yang kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah kami meminta pertolongan.¹⁰

Ibn ‘Arabī dalam memahami ayat ini, meyakini bahwa secara tegas tidak ada sekutu bagi-Nya. Huruf *ي* pada *إِيَّاكَ* yang melambangkan hamba secara utuh karena terkurung di antara dua “alif tauhid”, sehingga ia tidak dapat mengklaim melihat yang lain, dan akhirnya ia diliputi oleh rasa kesatuan (tauhid). Sedangkan *كَ* adalah kata ganti dari Allah, huruf *ك* dan dua alif itu merupakan satu kesatuan yang menunjuk kepada satu zat.¹¹

Penjelasan di atas menggambarkan penafsiran Ibn ‘Arabī yang didominasi oleh paham *wiḥdah al-wujūd* yang dianutnya. Dalam penafsirannya ini, terlihat upaya Ibn ‘Arabī mencarikan takwil-takwil yang dirasionalkan agar terkesan penafsirannya tidaklah mengada-ada, melainkan benar-benar sejalan dengan pemahaman ayat Alquran yang bersumber dari Islam.

Sedangkan *tafsīr sūfī isyārī* (*‘amālī*) lebih banyak menggunakan penafsiran yang bersumber dari iyarat-isyarat batin. Kelompok ini lebih mengutamakan pengamalan ajaran-ajaran agama seperti zikir, membaca Alquran, salat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya.¹²

¹⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 1.

¹¹Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyah* (al-Qāhirah: al-Maktabah al-‘Arabiyah, 1987 M/1407 H), h. 470. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis*, h. 62-63.

¹²Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis*, h. 54.

Berikut contoh penafsiran *sūfī isyārī* dalam kitab *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* karya al-Sulamī, QS al-Nisā'/4: 66.

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دَيْرِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾

Terjemahnya:

Dan Sesungguhnya kalau kami perintahkan kepada mereka: "Bunuhlah dirimu atau keluarlah kamu dari kampungmu", niscaya mereka tidak akan melakukannya kecuali sebagian kecil dari mereka. dan Sesungguhnya kalau mereka melaksanakan pelajaran yang diberikan kepada mereka, tentulah hal yang demikian itu lebih baik bagi mereka dan lebih menguatkan (iman mereka),¹³

Al-Sulamī menafsirkan melalui konsep *tafsīr sūfī isyārī* yang mereka yakini, misalnya kalimat اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ, ditafsirkan dengan “melawan hawa nafsumu”, dan kalimat او اخرجوا من دياركم, ditafsirkan dengan اخرجوا حُبَّ الدُّنْيَا usirlah atau keluarkanlah rasa cintamu terhadap dunia dari lubuk hatimu”. Namun tidak ada yang melakukan perintah itu melainkan sedikit sekali dari kamu sekalian إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ yakni merekalah yang disebut dengan orang yang telah mendapatkan petunjuk dan termasuk orang-orang yang jujur.¹⁴

Tafsīr sūfī isyārī seperti ini, adalah pentakwilan ayat-ayat Alquran yang berbeda dengan makna zahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima para sufi pelaku suluk dan mujahadah. Asumsi dasar mereka dalam menggunakan *tafsīr sūfī isyārī* adalah Alquran yang mencakup yang zahir dan

¹³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 115.

¹⁴Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, tahun 412 H. CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001. Lihat juga Muḥammad Ḥusein al-Žahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, h. 286-287.

batin. Makna zahir dari Alquran adalah makna yang langsung bisa ditangkap tanpa perlu berpikir panjang, sedangkan makna batinnya adalah makna isyarat yang ada di balik makna tersebut dan hanya bisa diketahui oleh orang yang memiliki hati yang suci dan senantiasa terpaut dengan Allah.¹⁵

Tafsīr sūfī isyārī juga dikenal dengan tafsir simbolik yang dibangun atas prinsip interpretasi zahiriyah menjadi pentakwilan simbolik terhadap ayat-ayat Alquran, karena Alquran mempunyai dua sisi untuk ditafsirkan, yaitu makna material dan spiritual. Hal ini merupakan satu kenyataan empirik yang tidak dapat dibantah berkenaan dengan ayat-ayat suci Alquran yang memungkinkan ditafsirkan dalam berbagai bentuk dan metode sesuai dengan latar belakang keahlian mufasir.

Tafsīr sūfī isyārī yang dibangun atas prinsip tersebut memunculkan pertanyaan tentang landasan yang membenarkan prinsip mereka seperti adanya interkoneksi makna zahir dengan aspek batin, ataukah hanya sebuah teori yang mengada-ada untuk tujuan mistis mufasirnya. Dalam hal ini, Najamuddin al-Dayat, menjelaskan dalam Tawwab:

Setiap kali Allah swt. menciptakan sesuatu di alam konsepsi, pasti memberikan padanannya di alam makna, dan setiap kali menciptakan sesuatu di alam makna selalu diberikan pula padanannya di alam hakikat. Allah swt. adalah yang Gaib dari segala yang gaib, karena itu pahamiilah baik-baik semuanya ini. Selanjutnya, apa yang Ia ciptakan di alam semesta ini selalu diberikan padanannya di alam insan (manusia), dan alam insan ini menggambarkan hakikat yang Rahman (yang maha penyayang).¹⁶

¹⁵Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: t.pt, t.th.), h. 171. Lihat juga Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp: Mansyūrat al-'Aṣr al-Ḥadīṣ, t.th.), h. 357.

¹⁶'Abd al-Tawwāb 'Abd al-Hādī, *Al-Ramziyah al-Ṣūfiyah fī al-Qur'ān al-Karīm*, terj. 'Arif Muḥammad, *Lambang-lambang Sufi di dalam Alquran* (Bandung: Pustaka, 1986), h. 17.

Mufasir *sūfī isyārī* berasumsi bahwa karakter nas Alquran memberi penekanan pada asas yakni dibangun atas konsep zahir dan batin". Konsep ini menurut pendapat mereka, tidak begitu saja lahir tanpa ada landasan yang bisa dipertanggungjawabkan, melainkan berpijak pada QS Ali 'Imrān/3: 7.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

Terjemahnya:

Dia-lah yang menurunkan al-Kitab (Alquran) kepada kamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang *muhkamāt*, itulah pokok-pokok isi Alquran dan yang lain adalah ayat-ayat *mutasyābihāt*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang *mutasyābihāt* dari padanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah swt. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutasyābihāt*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami". dan tidak dapat mengambil pelajaran daripadanya melainkan orang-orang yang berakal.¹⁷

Firman Allah dalam QS Luqmān/31: 20.

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴿٢٠﴾

Terjemahnya:

Tidakkah kamu perhatikan, sesungguhnya Allah swt. telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya, zahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah swt. tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa kitab yang memberi penerangan.¹⁸

¹⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 62-63.

¹⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 582.

Sedangkan dari hadis Nabi saw.

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا (أَخْرَجَهُ ابْنُ حَبَانَ فِي صَحِيحِهِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ)¹⁹

Artinya:

Rasūlullāh saw. Bersabda, sesungguhnya bagi Alquran terdapat makna zahir, dan batin, batasan, serta tempat memulai (*starting point for understanding*).

أَخْرَجَهُ الدَّيْلَمِيُّ مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ مَرْفُوعًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "الْقُرْآنُ تَحْتَ الْعَرْشِ، لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ يُحَاجُّ الْعِبَادَ".²⁰

Artinya:

Al-Dailamī meriwayatkan hadis marfū' dari 'Abdurrahmān bin 'Auf, Rasūlullāh Saw. bersabda, "Alqur'an itu di bawah 'arsy, terdapat makna zahir dan batin yang menjadi hujjah bagi para hamba."

Konsep tentang makna zahir dan makna batin atas ayat-ayat Alquran mengundang polemik di antara pemikir-pemikir Islam, namun secara garis besar, Jumhur ulama tidak mengingkari adanya interpretasi teks yang menyimpang dari redaksi zahirnya, walaupun hal itu secara prinsipil diingkari oleh ulama Zahiriyah dan golongan yang sejalan dengan mereka, seperti sebagian Ahlu Sunnah dan Muktazilah semisal Ibn al-Jauzī.²¹

¹⁹Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I (Semarang: Thoha Putra, t.th.), h. 99, 290.

²⁰Muḥammad Ḥusein al-Ṣābi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasīrūn*, h. 262.

²¹Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. M. Alaika Salamullah, *Mazhab Tafsir: dari Klasik Hingga Modern* (Cet. III; Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), h. 219.

Uraian tersebut telah memberi gambaran tentang konsep dan landasan untuk melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat Alquran secara simbolik (*isyārī*). Meski demikian, menafsirkan ayat Alquran secara simbolik diperlukan kebersihan batin yang merupakan prasyarat utama untuk mendapatkan penafsiran yang benar.²² Al-Ḥabībī, mengatakan:

Hendaknya diketahui bahwa salah satu tuntutan agama dan keberagamaan, hendaknya seorang muslim tidak mentakwilkan suatu lafadz tertentu yang dikemukakan oleh Alquran maupun hadis menurut pendapatnya sendiri, dan ia mesti memberikan gambaran sesuai dengan apa yang diberikan dan ditafsirkan oleh Nabi saw., para sahabat dan ulama salaf, kecuali ia memang betul-betul memiliki kemampuan khusus yang dianugerahkan Allah swt. untuk menyingkap makna atau isyarat-isarat tertentu dalam pemberian takwilnya.²³

Pernyataan di atas, memunculkan dua hal; *pertama*, adanya keharusan untuk memadukan antara “zahir” dan “batin” tanpa menghilangkan salah satu di antara keduanya. *Kedua*; tidak diperkenankan melakukan interpretasi secara batin kecuali bagi mereka yang betul-betul telah memperoleh ilmu *ladn* (ilmu langsung dari Allah) dan *kasyf* (tersingkapnya hijab). Dengan begitu, konsep batin atau dalil simbolis tidak mengarah pada penyimpangan, sebab simbol-simbol itu merupakan konsepsi yang memiliki landasan.²⁴

Menurut sebagian sufi, makna batin Alquran tidak bisa dipisahkan dengan konteks zahiriyyah suatu ayat, karena merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Kalau hal nantinya terdapat pertentangan, maka hal itu muncul

²²Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis*, h. 57.

²³Muḥammad Ḥusein al-Ḥabībī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasīrūn*, h. 286-287.

²⁴Abd al-Tawwāb ‘Abd al-Hādī, *Al-Ramziyyah al-Ṣūfiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm*, h. 5.

semata-mata karena keterbatasan pengetahuan yang dimiliki atau adanya kepentingan pribadi mufasir itu sendiri. Hal ini sesuai dengan pendapat al-Syairazī yakni:

Manakala ada isyarat Allah swt. dan rasul-Nya yang sulit anda pahami, maka analogikanlah dengan pengertian zahiriyah yang ada dalam Alquran dan sunnah rasul, sebab di dalam “yang zahir” itu terdapat petunjuk tentang “yang batin”.²⁵

Kaitannya dengan uraian di atas, peneliti memfokuskan penelitian ini kepada penafsiran al-Gazālī terhadap ayat-ayat Alquran dalam kitab “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*” yang menekankan bahwa tasawuf harus berdiri di atas pondasi ayat-ayat Alquran sebagai sumber tertinggi dari seluruh spiritualitas Islam dengan tema-tema tasawuf yang lebih praktis, sistematis dan argumentatif dalam memberikan penjelasan terhadap setiap tahapan menuju *ma’rifatullāh*.

Konsep al-Gazālī mengenai teks Alquran dan tujuan-tujuannya, berangkat dari dua titik tolak dasar, yaitu teologi Asy'ari, dan sufistik.²⁶ Kedua titik tolak ini memberi pengaruh terhadap konsep al-Gazālī mengenai teks, dan corak pemikirannya yang telah disuguhkan kepada kaum muslimin melalui tulisan-tulisan dan ajaran-ajarannya.

²⁵ www.irwanmasduqi83.blogspot.com Sebuah Penghampiran Hermeneutika Sufistik/ diakses 23 September 2011.

²⁶ Titik tolak Asy'ariyah yang dimaksud adalah hakikat konsep teks menurut Asy'ari sebagai salah satu "sifat" Zat Tuhan, sementara titik tolak sufisme adalah eksistensi manusia di muka bumi hanya dalam rangka mewujudkan keselamatan di akhirat. Tujuan tersebut dapat dicapai dan direalisasikan melalui upaya mewujudkan eksistensi manusia yang ideal dalam realitas sosial, maka al-Gazālī memandang bahwa realisasi tujuan tersebut hanya dimungkinkan melalui sikap asketisme, menyerahkan diri kepada Allah swt. semata dan meninggalkan selain-Nya. Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣr Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap Ulumul Alquran* (Cet. IV; Yogyakarta, 2005), h. 310-311.

Untuk mendapatkan gambaran lebih komprehensif mengenai penafsiran al-Gazālī, dapat dilihat pada masanya yakni berkembangnya kecenderungan penafsiran Alquran dengan corak sufi dan fikih. Ketika itu, tafsir sufi cenderung mengabaikan sisi zahir ayat dan sumber-sumber yang diperoleh secara *ma'sūr*, sehingga penafsiran terhadap Alquran terkesan tidak terkontrol dan memungkinkan sangat membahayakan pemahaman religius. Sementara corak penafsiran fikih yang berkembang saat itu, dianggap terlalu kaku memegang sisi zahir dan sumber-sumber *ma'sūr* dalam menafsirkan dan memahami Alquran, sehingga Alquran tampak hanya sebagai dogma hukum yang statis dan beku.

Menyikapi fenomena tersebut, al-Gazālī dianggap telah melakukan sebuah terobosan dengan melakukan penafsiran yang komprehensif terhadap Alquran, yakni ia berusaha mendamaikan tafsir tekstual (*eksoteric*) dan kontekstual serta *ma'sūr*, dan *ra'yi*. Dalam hal ini, al-Gazālī menafsirkan Alquran berangkat dari epistemologi bahwa Alquran memiliki makna zahir dan batin dan makna batinlah yang menjadi hakikat makna Alquran. Untuk memperoleh makna batin tersebut, seseorang harus terlebih dahulu melakukan praktek asketisme atau zuhud, sehingga mencapai pengetahuan makrifat.

Selanjutnya, peneliti melihat bagaimana penafsiran al-Gazālī dalam memahami ayat-ayat Alquran sebagai sebuah transformasi pengetahuan sesuai proporsinya yang kemudian melahirkan konsep sufistik dengan tetap mempertimbangkan nilai akidah, syariah dan akhlak. Hal tersebut dapat dilihat pada penafsirannya terhadap QS Ṭāha/20: 14.

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, Maka sembahlah aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat aku.²⁷

Dari ayat ini, al-Gazālī mensyaratkan *khusyū* sebagai syarat sahnya salat. Menurutnya bahwa zahir perintah dalam ayat ini adalah wajib, sedangkan lalai itu adalah kebalikan dari ingat. Barang siapa yang lalai dalam seluruh salatnya, maka ia tidak bisa disebut orang yang mendirikan salat, karena salat itu untuk mengingat Allah swt.²⁸

Penafsiran al-Gazālī tersebut sangat jelas ketika memberi interpretasi terhadap ayat yang secara zahir merupakan salah satu ayat tentang ibadah atau kewajiban salat (syariat), namun ia menyajikannya dalam suatu uraian dan argumentasi, sehingga sampai pada suatu pemahaman bahwa unsur batiniyah adalah substansi dari perintah salat, tanpa itu, salat tidak sah dan tidak diterima.

Salah satu pernyataan al-Gazālī dalam “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*” yang menggambarkan corak pemikiran tafsirnya adalah ketika meng-counter pendapat para mufasir (mufasir zahir) yang mengecam para sufi dalam menafsirkan Alquran dengan merujuk pada salah satu hadis Nabi, sebagaimana dijelaskan dalam “*Iḥyā*” sebagai berikut:

²⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 432.

²⁸Al-Imām Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*”, Jilid I, h. 159. Lihat juga Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, terj. Khoiron Durori, *Tafsir Sufistik Rukun Islam: Menghayati Makna-Makna Batiniyah Syahadat, Salat, Zakat, Puasa dan Haji* (Cet. I; Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005), h. 91.

Rasulullah saw. bersabda: barang siapa menafsirkan Alquran dengan pendapatnya sendiri (tanpa dasar), maka ia mempersiapkan tempatnya di neraka. Atas dasar hadis ini, ulama tafsir zahir mencaci kaum sufi dalam menakwilkan (menafsirkan) ayat-ayat Alquran karena berbeda dengan hadis yang telah diriwayatkan dari Ibn 'Abbās dan para mufasir zahir dan mereka mengklaim kaum sufi telah kafir.

Hadis inilah menurut al-Gazālī yang menjadi dasar ulama zahir mengecam para mufasir yang sufistik, karena menurutnya penafsiran para sufi terhadap firman Allah saw. dalam ayat tertentu, berseberangan dengan hadis yang disampaikan Ibn ‘Abbās, sehingga penafsiran tersebut menurut mufasir zahir dapat menggiringnya ke dalam jurang kekufuran, namun al-Gazālī membantah tuduhan ini secara tegas dengan mengatakan bahwa sesungguhnya dalam memahami makna Alquran terdapat ruang yang lapang dan luas lagi mendalam.³⁰ Adapun penafsiran yang dinukil dari zahir tafsir, menurut al-Gazālī bukanlah tujuan final atau akhir dari interpretasi terhadap Alquran.³¹

²⁹Muḥammad bin ‘Īsā bin Saurah bin Mūsā bin al-Dahak al-Turmuḏī, *Sunan al-Turmuḏī* Juz V (Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.t.), h. 199. Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 290. Dalam riwayat lain yakni dari Jundab bin ‘Abdullāh disebutkan من قال في القرآن برأيه أو بغير علم. Lihat juga Turmuḏī, *Sunan al-Turmuḏī*, kitab *Tafsīr al-Qur’ān ‘an Rasūlillāh*, bab *Mā jā’a fī al-Lazī Yufassir al-Qur’ān bi Ra’yihī*, hadis ke 2876 dalam Mausū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

³⁰Al-Imām Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 290. Penjelasan al-Gazālī dalam teks Arab معاني القرآن متسعا لأرباب الفهم. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. M. Alaika Salamullah, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern* (Cet. III; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), 238.

³¹Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 290. Teks asli pernyataan al-Gazālī: فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه.

Mengenai penafsiran Alquran dari aspek batiniyah atau yang populer dengan tafsir sufi, memang telah mengalami perkembangan sebagaimana uraian sebelumnya yang pada intinya terbagi atas dua bagian yaitu *tafsīr sūfī naẓarī* (teoretis) dan *tafsīr sūfī isyārī* (praktis). *Tafsīr sūfī naẓarī* ini, dianggap sebagai metode tafsir sufi yang terkontaminasi dengan ajaran filsafat, kebudayaan dan berbagai aliran sebagaimana ahli-ahli *tafsīr bi al-ra'yi* dari kelompok Syi'ah dan Muktaẓilah. Mereka berusaha mentakwilkan ayat-ayat Alquran kepada prinsip-prinsip ajaran demi mendukung mazhabnya. Dalam hal ini, Ibn 'Arabī berupaya untuk menyesuaikan ayat-ayat Alquran dengan pandangan tasawuf filosofisnya melalui konsep *wiḥdah al-wujūd* sebagaimana termaktub dalam kitabnya yakni *al-Futūḥāt al-Makkiyah* dan *al-Nuṣūṣ*.³²

Sedangkan *tafsīr sūfī isyārī* merupakan pentakwilan ayat-ayat Alquran dengan pentakwilan yang menyalahi ketentuan-ketentuan zahir ayat, karena ingin menemukan isyarat-isyarat tersembunyi yang hanya tampak oleh mufasir sufi setelah melakukan berbagai bentuk *riyāḍah* keruhanian dengan Allah swt.³³ Tampaknya *tafsīr sūfī isyārī* ini lebih banyak mendapat perhatian dan mendapat respon positif dari kalangan mufasir, sehingga dalam *tafsīr sūfī isyārī* terdapat syarat-syarat untuk dapat diterima sebagai tafsir yang sesuai dengan syariah.³⁴

³²Lihat Maḥmūd Basyūnī Faudah, *Al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍauī al-Mazāhib al-Islāmiyah*, terj. M. Mochtar Zoerni, *Tafsir-Tafsir Alquran: Perkenalan dengan Metode Tafsir* (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1987), h. 246-247.

³³Maḥmūd Basyūnī Faudah, *Al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍauī al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 249.

³⁴Syarat-syarat diterimanya tafsir *isyārī* adalah yang memenuhi syarat-syarat berikut: *Pertama*, tidak boleh bertentangan dengan makna zahir dari susunan kalimat ayat-ayat Alquran. *Kedua*, harus didukung oleh kesaksian syara' yang menguatkannya. *Ketiga*, tidak bertentangan dengan syara' ataupun akal. *Keempat*, tidak mengandung penyelewengan-penyelewengan dari susunan kalimat lafal-lafal Alquran. Lihat Maḥmūd Basyūnī Faudah, *Al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍauī al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 255.

Al-Gazālī yang karyanya sarat dengan nuansa sufistik, memberi daya tarik tersendiri untuk menguak sosok sebagai seorang mufasir dan pemikir spiritualis dalam kerangka untuk memahamai hakikat penafsiran sufistik. Dalam hal ini, peneliti melakukan kajian ilmiah terhadap pemahaman al-Gazālī terhadap Alquran, dengan mengkaji penafsirannya terhadap ayat-ayat Alquran termasuk epistemologi yang digunakan dalam mengungkap makna batin Alquran melalui karya fenomenalnya yakni *“Ihyā ‘Ulūm al-Dīn”*.

Di samping itu, al-Gazālī yang memiliki kapasitas keilmuan yang cukup luas seperti fikih, teologi, filsafat dan tasawuf, namun dalam bidang penafsiran Alquran, al-Gazālī kurang populer, padahal menurut al-Zabīdi sebagai salah seorang yang telah mengkaji karya al-Gazālī, menyebutkan dalam karyanya *“Ittihaf al-Sa’ādah ‘alā Syarḥ Ihyā ‘Ulūm al-Dīn”* bahwa ia telah menulis kitab tafsir 40 jilid yang berjudul *Yāqut al-Ta’wīl fī-Tafsīr al-Tanzīl*, namun kitab ini tidak ditemukan secara fisik.³⁵

Al-Gazālī dalam bidang penafsiran sufistik, dianggap memiliki bangunan epistemologi penafsiran yang lebih sistematis dan lebih konkrit dibanding mufasir sufi lainnya. Al-Gazālī dalam melakukan penafsiran, memberi porsi lebih banyak kepada makna batin ayat-ayat Alquran tanpa meninggalkan makna zahirnya. Oleh karena itu, peneliti tertantang untuk mengetahui bagaimana sesungguhnya al-Gazālī dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran yang kemudian melahirkan konsep-konsep tasawuf.

³⁵Lihat <http://Muhammadidris84.blogspot.com/2008/10/tafsir-esoterik-sufistik-al-ghazali.html> dan <http://www.sufiz.com/jejak-wali/imam-ghazali-40-jilid-kitabnya-musnah-dibakar-bagian-kedua-habis.html> diakses 5 Oktober 2011.

Hal inilah yang menjadi sumber inspirasi penulis, sehingga tertarik untuk melakukan penelitian lebih mendalam terhadap *tajdīd* tasawuf al-Gazālī melalui tafsir yang melihat substansi tasawuf bukan hanya pada aspek transenden akan tetapi merupakan kompromi antara dimensi batin dan dimensi zahir yang dibangun di atas Alquran dan hadis.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka yang menjadi pokok permasalahan dalam penelitian ini adalah “bagaimana penafsiran sufistik al-Gazālī dalam kitab *‘Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*”. Demi terarahnya suatu penelitian untuk menemukan hasil yang maksimal, maka dirumuskan beberapa sub permasalahan yang menjadi fokus pembahasan sebagai berikut:

1. Bagaimana pemikiran al-Gazālī tentang tafsir dan tasawuf?
2. Bagaimana epistemologi penafsiran sufistik al-Gazālī?
3. Bagaimana aplikasi penafsiran sufistik al-Gazālī dalam kitab *‘Ihyā*” dan relevansinya dengan konteks masyarakat modern?

C. Pengertian Judul

Disertasi ini berjudul “Penafsiran Sufistik al-Gazālī dalam Kitab *‘Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*”. Dalam rangka menghindari kesalahan memahami sasaran judul, maka dipandang perlu menjelaskan pengertian kata yang dianggap penting.

1. Penafsiran (tafsir)

Istilah “tafsir” adalah kata serapan dari bahasa Arab yang merujuk kepada derivasi kata “فَسَّرَ - يَفْسِرُ - تَفْسِيرًا” yang secara *etimologi* berarti الشرح

كشف المراد عن اللفظ المشكل (menerangkan dan menjelaskan),³⁶ dan كشف المراد عن اللفظ المشكل (menyingkap maksud dari lafal yang sulit).³⁷

Istilah tafsir dalam pengertian terminologi ditemukan berbagai definisi. Al-Zarkāsyī mendefinisikan sebagai ilmu yang dipergunakan untuk memahami Alquran dan menjelaskan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.³⁸ Pengertian yang diketengahkan al-Zarkāsyī di atas, lebih cenderung memandang tafsir sebagai suatu ilmu.

M. Quraish Shihab mendefinisikan tafsir sebagai upaya pemahaman maksud dari firman Allah swt. sesuai dengan kemampuan manusia.³⁹ Pengertian tersebut lebih menekankan proses pemahaman terhadap ayat-ayat Alquran. Sedangkan Ibrahim Anīs. mendefinisikan sebagai kegiatan menjelaskan makna-makna Alquran dan menggali kandungannya yang mencakup aspek akidah, rahasia-rahasia, hikmah-hikmah dan hukum-hukum.⁴⁰

Sementara Abd. Muin Salim menyimpulkan dari berbagai definisi tafsir bahwa istilah tafsir mencakup empat konsep yaitu: 1) tafsir sebagai kegiatan ilmiah untuk memahami Alquran, 2) kegiatan ilmiah untuk menjelaskan

³⁶Ibrāhim Anīs, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasīf*, Jilid II (Cet. II; Istambul: Maktabah al-Islāmiyah, 1972), h. 688.

³⁷Muḥammad bin Makram bin 'Alī Abū al-Fadl, Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr al-Anṣārī al-Ruwaifi'ī al-Ifriqī, *Lisān al-'Arabī*, Jilid V (Miṣr: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1967), h. 55.

³⁸Lihat Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid II (Miṣr: Maktabah al-Bāb al-Halabī, 1975), h. 55.

³⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran* (Cet. XVII; Bandung: Mizan, 1998), h. 15.

⁴⁰Ibrāhim Anīs, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasīf*, h. 688.

kandungan Alquran, 3) pengetahuan yang diperlukan untuk memahami Alquran dan 4) pengetahuan yang diperoleh melalui kegiatan memahami Alquran.⁴¹

Berdasarkan keragaman definisi tersebut, maka penulis memandang bahwa tafsir pada intinya adalah suatu upaya untuk menemukan makna Alquran pada berbagai macam persoalan yang terkandung di dalam ayat-ayatnya yang mencakup aspek akidah, syariat, sosial, pendidikan, ekonomi, rahasia-rahasia dan hikmah-hikmahnya. Namun upaya tersebut tidak bisa terlepas dari kaedah-kaedah tafsir yang telah disepakati oleh para ulama.

2. Sufistik

Kata sufistik terbentuk dari suku kata sufi (kata benda) yang berarti ahli ilmu tasawuf; ahli ilmu suluk;⁴² atau seorang yang mengerti ilmu tasawuf dan mengamalkannya, atau orang yang berhati suci, bersih dan jernih.⁴³ Kemudian kata sufi mendapat imbuhan menjadi sufistik (kata sifat), yang berarti bersifat atau beraliran sufi.⁴⁴ Kata tafsir jika dihubungkan dengan kata sufistik “tafsir sufistik”, secara sederhana M. Quraish Shihab mengatakan bahwa tafsir sufistik adalah tafsir yang ditulis oleh para sufi.⁴⁵ Dalam perspektif terminologi, berarti suatu

⁴¹Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu* “Orasi Pengukuhan Guru Besar Tafsir pada IAIN Alauddin Ujungpandang” tanggal 28 April 1999, h. 7.

⁴²Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: t.pt, 2008), h. 1540.

⁴³M. Abdul Mujieb, dkk., *Ensiklopedia Tasawuf Imām al-Gazālī* (Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009), h. vi dan 343.

⁴⁴Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, h. 1541.

⁴⁵M. Quraish Shihab, dkk., *Sejarah & ‘Ulum Alquran* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 180.

penafsiran yang lebih cenderung melihat ayat-ayat Alquran dari aspek batin dari pada makna lahirnya yang selanjutnya dipergunakan untuk memahami suatu masalah tertentu dalam penafsiran.⁴⁶

Berangkat dari uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa penafsiran sufistik adalah suatu upaya seorang mufasir yang beraliran sufi dengan kecenderungan melihat makna batin dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan menggunakan konsep-konsep tasawuf.

3. Kitab *"Iḥyā 'Ulūm al-Dīn"*

Kitab *"Iḥyā 'Ulūm al-Dīn"* adalah salah satu karya al-Gazālī yang cukup populer dalam perpustakaan Islam. *"Iḥyā 'Ulūm al-Dīn"* lahir pada waktu ilmu-ilmu Islam sudah hampir terlena oleh filsafat Yunani, khususnya filsafat Aristoteles yang pada waktu itu dinamai *'ulūm al-awāil'*, artinya pengetahuan orang jaman purbakala (*hellenisme*).⁴⁷ Untuk menghadapi keadaan demikian, al-Gazālī mempersiapkan diri dengan memperbanyak bekal mendalami ilmu fikih, ilmu kalam, filsafat dan tasawuf, hingga lahirnya karya-karyanya di antaranya: *"Iḥyā 'Ulūm al-Dīn"*, *"al-Munqiz min al-Ḍalāl"* (pembangkit dari lembah kesesatan), *"Maqāṣid al-Falāsifah"* (Tujuan Filosof) dan *"Tahāfut al-Falāsifah"* (Kekacau-balauan para Filosof).

⁴⁶Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Cet. III; Jakarta: PT. Raja Grafindio Persada, 1999), h. 88.

⁴⁷Lihat Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam, Being A Cyclopaedia Of The Doctrines, Rites, Ceremonies And Custom, Together With The Technical And Theological Terms, Of The Muḥammadan Religion* (London: W.H.Allen & Co, 1927), s.v. Philosophy Muslim, h. 452. Ibn Taimiyah, *Manhaj al-Sunnah*, ed. R. Salim, Maktabah al-Khayyat, t.t. vol. I, h. 261.

“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn” sebagai sentral objek penelitian disertasi ini, maka penulis memberi gambaran bahwa pembagian kitab *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”* terbagi atas empat bagian (jilid) dengan pembagian perempat-perempat yang dibagi sendiri oleh al-Gazālī, sesuai pernyataannya pada bagian awal *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”* dengan mengatakan: قد أسسته على أربعة أرباع⁴⁸ sesungguhnya saya asaskan *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”* atas empat bagian dengan perempat-perempat.

Berangkat dari pengertian judul tersebut, dengan relevansinya dengan kebutuhan penelitian, maka dapat dipahami bahwa penafsiran sufistik adalah suatu upaya pengkajian dan penelitian terhadap makna Alquran yang melihat Alquran disamping memiliki makna zahir juga memiliki makna batin. Dengan definisi ini diharapkan dapat menemukan pengetahuan yang diperlukan dan bermanfaat bagi manusia.

D. Fokus dan Deskripsi Penelitian

1. Fokus penelitian

Penelitian ini merupakan suatu upaya pengkajian terhadap penafsiran sufistik al-Gazālī dalam karyanya yang berjudul *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*. Kajian ini, bertujuan untuk dapat menemukan pemahaman baru atau teori baru dari penafsiran sufistik al-Gazālī. Untuk mewujudkan itu, maka peneliti berangkat dari kajian mendalam terhadap pemahaman al-Gazālī tentang tafsir dan tasawuf, kemudian bagaimana epistemologi tafsirnya yang berbasis potensi intuitif.

⁴⁸Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 3.

Setelah menemukan gambaran tentang pemahaman al-Gazālī tentang tafsir dan tasawuf serta epistemologi tafsirnya, barulah melihat aplikasi penafsiran sufistiknya secara holistik dalam kitab *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*.

Penelitian ini menarik, mengingat pemahaman al-Gazālī tentang tafsir dan tasawuf cukup berbeda dengan mufasir pada umumnya, sebagaimana terlihat dalam sebuah pernyataannya bahwa tafsir merupakan perpaduan atau kompromi antara makna zahir dan batin. Ia juga mengubah asumsi dasar tasawuf yang terkesan statis menjadi kekuatan yang menggerakkan (*inspirator*) dalam menjalin hubungan dengan Allah maupun dengan sesama manusia. Kemudian ia menyusun kompromi antara syariat dan hakikat. Namun demikian, al-Gazālī tidak melepaskan diri dari landasan akidah dan syar'i, yakni Alquran dan hadis.

Berdasar pada uraian singkat tersebut, diharapkan dapat menemukan suatu pemahaman yang baru dari aplikasi penafsiran sufistiknya yakni bagaimana al-Gazālī melakukan suatu transformasi pemahaman tafsir, sehingga dapat melahirkan konsep-konsep tasawuf melalui Alquran dan hadis.

2. Deskripsi fokus

Gambaran singkat penelitian ini adalah berkisar pada kajian terhadap pemikiran al-Gazālī tentang pandangan terhadap tafsir dan tasawuf, epistemologi penafsiran sufistik yakni mengkaji sumber dan perolehan pengetahuan dalam membangun potensi intuisi manusia, serta aplikasi penafsiran sufistik yakni penafsiran sufistik yang digunakan al-Gazālī dalam melihat ayat-ayat Alquran secara komprehensif, sehingga melahirkan suatu rumusan konstruksi tafsir sufistik yang secara komprehensif dapat mencapai makna tertinggi dari firman Allah.

Metodologi adalah unsur yang sangat penting dalam sebuah penelitian, termasuk pendekatan, teknik interpretasi dan analisis data, karena dari sinilah lahir sebuah analisis terhadap objek penelitian yang berguna untuk menjawab permasalahan dan untuk mencapai tujuan penelitian.

Selanjutnya, hasil penafsiran sufistik al-Gazālī akan ditarik dalam konteks masyarakat modern dengan melihat apakah penafsiran yang menekankan kehidupan spiritual, masih memiliki relevansi dengan kehidupan masyarakat modern yang diliputi oleh kehidupan materialisme, industrialisasi dan orientasi kerja dalam persaingan global, ditambah lagi dengan tuntutan hidup pragmatisme yang harus bersentuhan dengan teknologi serba canggih.

E. Kajian Pustaka

Menyebut nama al-Gazālī, tidak asing lagi dalam kancah pergulatan khazanah intelektual Muslim yang telah terbukti keilmuannya. Ia dikenal sebagai sosok tokoh intelektual dan ilmunan dengan berbagai disiplin ilmu seperti fikih, teologi, filsafat, tafsir dan tasawuf. Penelitian terhadap al-Gazālī dan pemikirannya telah banyak dilakukan, terutama dalam ajaran-ajaran spiritualitasnya, namun sejauh pengamatan dan pembacaan penulis terhadap literatur yang ada, belum ada penelitian yang memfokuskan kepada penafsiran al-Gazālī terhadap ayat-ayat Alquran dengan pendekatan sufistik yang termuat dalam kitab *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”*.

Secara singkat, penulis dalam penelitian ini dilakukan kajian mendalam dan analisis kritis terhadap penafsiran al-Gazālī terhadap salah satu karyanya

yang berjudul *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*. Fokus kajiannya adalah bagaimana al-Gazālī melakukan penafsiran terhadap Alquran yang lebih menekankan pada makna batin dari pada makna zahir ayat, namun al-Gazālī tidak terlepas dari makna zahir dan nilai-nilai syariah dan akhlak. Dari model penafsiran sufistik inilah kemudian melahirkan konsep tasawuf yang ia sebut bahwa tasawuf harus berdasarkan Alquran dan hadis.

Berikut beberapa kajian ilmiah terhadap al-Gazālī dan karyanya *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*, yang dianggap tidak sama dengan fokus kajian atau objek penelitian penulis, seperti yang dilakukan oleh Dr. Sulaiman Dunyā "*al-Ḥaqīqah fī Nazri al-Gazālī*" (Dār al-Ma'ārif bi Miṣr-1971). Karya ini memaparkan secara sistematis tentang latar belakang kondisi sosial dan politik tempat al-Gazālī berada, sejarah hidup, hingga sampai pada uraian pokok-pokok pikiran al-Gazālī dalam berbagai disiplin ilmu seperti teologi, filsafat dan tasawuf.

Karya Yūsuf al-Qarḍāwī yang berjudul "*al-Imām al-Gazālī baina Mādihīhi wa nāqidihī*" dialih bahasakan oleh Hasan Abrori dengan judul "*al-Gazālī Antara Pro dan Kontra: Membedah Pemikiran Abu Hamid al-Gazālī ath-Thusi Bersama Para Penentang dan Pendukungnya*" (Pustaka Progresif, Cet. III; 1997). Karya ini merupakan suatu studi kritis terhadap kontroversi pemikiran al-Gazālī yang disajikan secara komprehensif seputar agresifitas al-Gazālī dalam melakukan kritikan terhadap filosof dan gerakan batiniyah dan penguasa pada saat itu. Selain itu, disajikan pula tokoh-tokoh yang melakukan kritik pedas kepada al-Gazālī seputar pemikirannya tentang tasawuf, pengingkarnya terhadap kebangkitan kembali jasmani, hingga sampai pada pembebanan kepada al-Gazālī atas kemunduran ilmu pengetahuan dan kebudayaan Islam.

Syekh Muḥammad Jamāl al-dīn al-Qāsimī al-Damsiqī dengan karyanya yang berjudul *Mau'izah al-Mukminīn min Ihya' Ulūm al-Dīn*. Karya ini lebih merupakan suatu ringkasan dengan memuat seluruh bagian atau kitab dalam “*Ihya'*”, namun hanya mengambil inti masalah dari setiap kitab dan bab.

Syekh 'Abdu al-Ṣāmad al-Palembangi dalam sebuah karyanya yang berjudul “*Hidāyah al-Sālikīn fī Sulūk al-Masāil al-Muttaqīn*”, dialih bahasakan oleh Ibn 'Ali dengan judul *Hidayatus Salikin: Mengarungi Samudera Makrifat: Tasawuf Terapan atas Bidayatul Hidayah al-Gazālī* (Pustaka Hikmah Perdana, 2004). Karya ini merupakan suatu kajian terhadap spiritualitas al-Gazālī yang dibangun di atas ritual ibadah syar'i dan amal-amal batiniyah. Isi karya ini lebih merupakan suatu terjemahan dari “*Bidāyah al-Hidāyah*” daripada suatu analisis ilmiah. Hampir semua bagian dalam “*Bidāyah al-Hidāyah*” dimuat dalam buku ini. Hanya saja bagian-bagian tertentu diberi komentar yang lebih sederhana agar lebih mudah dipahami dalam konteks keindonesiaan.

Supriyanto dan Zainal Mustamin melalui karya “*Akhirnya Kupilih Jalan Sufi: Refleksi Petualangan Intelektual dan Spiritual al-Gazālī dari Teolog, Filosof Hingga Sufi*”⁴⁹ (FKDMI dan CV. Cahaya Putra Utama, 2003). Dalam karya ini telah diuraikan secara sistematis proses perjalanan karir dan keilmuan al-Gazālī,

⁴⁹Kata pengantar oleh Azyumardi Azra. Dalam kata pengantar tersebut ia menguraikan bahwa perubahan paradigma berpikir al-Gazālī dari pendekatan teologis, filosofis hingga memilih jalan sufi, menjadi pertanda bahwa persoalan waktu ikut berperan dalam mengubah pendirian dan memperbaiki jalan hidup seseorang. Memahami sosok al-Gazālī tentunya tidaklah dapat dilakukan secara parsial hanya dengan menyorot salah satu sisi dari perjalanan hidup dan perkembangan pemikirannya. Tetapi, merujuk dan menganalisa setiap bentuk pemikirannya haruslah senantiasa dikontekskan secara cermat, dalam suasana apa pemikiran itu lahir dan faktor-faktor apa saja yang ikut mempengaruhinya. Lihat Supriyanto dan Zainal Mustamin, *Akhirnya Kupilih Jalan Sufi: Refleksi Petualangan Intelektual dan Spiritual Imām al-Gazālī dari Teolog, Filosof Hingga Sufi* (Cet. I; Jakarta: FKDMI dan CV. Cahaya Putra Utama, 2003), h. v.

mulai dari seorang teolog, filosof hingga sufi. Rekonstruksi pemikiran teolog dan pengkafiran filosof serta perkembangan sufi pada zaman al-Gazālī seperti al-Qusyairī menjadi uraian pokok dalam buku ini.

Abdul Munir Mulkhan dalam sebuah karyanya *“Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan: Sebuah Esai Pemikiran al-Gazālī”* (Jakarta: Bumi Aksara, 1992). Munir dalam karyanya ini melakukan studi kritis secara holistik dengan menyoroti pemikiran seputar filsafat dan kebebasan berpikir untuk menemukan kebenaran dan Tuhan, hingga sampai pada analisis ibadah sebagai dinamika hidup dan proses pembebasan dari aspek ilmu, budaya dan dakwah.

Mukhtar Holland dalam karyanya *“Inner Dimensions of Islamic Worship”*. Kemudian diterjemahkan dari bahasa Inggris dengan judul *“Ibadah Perspektif Sufistik”* oleh Roudlon (Risalah Gusti, 1999). Walaupun karya ini lebih merupakan terjemahan dari beberapa bagian dalam kitab *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”* tentang salat, puasa, zakat dan haji. Namun Mukhtar Holland telah memberi apresiasi melalui uraiannya yang lebih menyentuh aspek batiniah dari suatu kewajiban ibadah.

Ali Issa Othman dalam sebuah karyanya *“The Concep of Man in Islam The Writings of al-al-Gazālī”* (Dār al-Ma’ārif, 1960). Kemudian diterjemahkan dari Bahasa Inggris dengan judul *“Manusia Menurut al-Gazālī”* oleh Johan Smit, Anas Mahyuddin dan Yusuf. Dalam tulisan ini, Ali Issa Othman sangat konsen terhadap kajian manusia dengan segala aspek potensi yang dimiliki, baik secara intelektual maupun secara spiritual, termasuk bagaimana cara membangkitkan potensi tersebut. Di sinilah ia melakukan kajian mendalam terhadap pandangan

al-Gazālī tentang konsep tsawufnya yang pada akhirnya mengatakn bahwa dari sekian banyak potensi-potensi yang dimiliki manusia, seharusnya berujung pada pemanfaatan cinta kepada Allah swt.

Berdasarkan beberapa penelitian dan kajian di atas tentang spiritualitas al-Gazālī, membuktikan bahwa penelitian yang dilakukan penulis berbeda dengan penelitian yang sudah ada, karena penelitian ini lebih menekankan pada eksplorasi penafsiran al-Gazālī secara komprehensif dan holistik dengan pendekatan sufistik melalui ayat-ayat yang mengandung makna batin (*esoteric*) maupun zahir (*eksoteric*), khususnya dalam kitab “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*”.

F. Kerangka Teoretis

Alquran ibarat sebuah berlian yang menyilaukan mata para pengkaji Alquran dan terkesima dengan keindahan bahasanya. Olehnya itu, para pengkaji Alquran masing-masing merumuskan teori dan metodologi untuk menemukan makna ayat-ayatnya. Teori-teori tersebut, terus mengalami perkembangan pesat dan secara gradual, kemudian dikukuhkan sebagai salah satu disiplin ilmu. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid misalnya, secara berani mengatakan bahwa “peradaban Arab adalah peradaban teks” dan Amin al-Khūlī menegaskan bahwa “Alquran adalah kitab sastra Arab terbesar dan teragung”, maka sepantasnya harus didekati dengan pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan seperti bahasa, sastra, sosial dan psikologi dan sebagainya.

Dalam perjalanannya, perkembangan tafsir secara garis besar dikenal tiga sumber penafsiran yakni *tafsīr bi al-riwāyah*, *tafsīr bi al-ra’yi*, kemudia tafsir sufi

(*isyārī*). Di antara ketiga sumber tafsir tersebut, maka *tafsīr bi al-ra'yi* yang mendapat respon yang sangat besar dan variatif dari pengkaji Alquran yang disebabkan oleh perkembangan zaman dan peradaban manusia.

Tafsīr bi al-ra'yi ini, dengan pendekatan bahasa dan sastra adalah tafsir yang paling menonjol di abad modern, karena dianggap memiliki landasan teoritis dan konstruk epistemologi pada masa klasik dan hasil akumulasi dari pergumulan ilmu-ilmu modern. Kehadiran Muḥammad ‘Abduh dan Ṭāha Ḥusain kemudian memuluskan jalan bagi Amin al-Khulī dan penerus-penerusnya dengan mereformulasi dan menetapkan prinsip-prinsip metodologis dalam seni interpretasi yang dalam pembacaan kontemporer dikenal dengan Hermeneutika. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, mencoba mendialektikan antara teks dan realitas dengan teori makna dan *maghza* (signifikansi) yang berubah-ubah yang didasari dengan semangat objektivitas penafsiran.⁵⁰

M. Quraish Shihab sebagai salah seorang mufasir Indonesia telah mengutip pendapat mufasir terkemuka seperti Muḥammad Arkon, Muḥammad ‘Abduh dan ‘Abdullāh Darrās tentang Alquran yang memiliki potensi untuk ditafsirkan dari berbagai sudut pandang. Muḥammad Arkon misalnya, seorang pemikir al-Jazair kontemporer, menulis bahwa “Alquran memberikan kemungkinan arti yang tak terbatas, senantiasa terbuka untuk penafsiran baru (*reinterpretasi*), tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.”⁵¹

⁵⁰Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Naṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (Beirūt: al-Markaz al-Ṣaqafī al-‘Arabī, 1995), h. 116.

⁵¹M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 72.

Dengan demikian, tafsir sebagai usaha untuk memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Misalnya, corak penafsiran Alquran adalah suatu hal yang tak dapat dihindari. M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa corak penafsiran yang dikenal selama ini adalah corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fikih atau hukum, dan corak tasawuf. Ahmad As. sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab bahwa secara umum pendekatan yang sering dipakai oleh para mufasir adalah pendekatan bahasa, konteks antara kata dan ayat, dan sifat penemuan ilmiah.⁵² Selanjutnya, corak penafsiran tersebut melahirkan metode penelitian yang populer dengan istilah: (1) tafsir analisis (*al-tahlīlī*), (2) tafsir tematik (*al-maudū'ī*), (3) tafsir holistik (*kullī*). (4) tafsir perbandingan (*al-muqāran*).

Di antara tokoh mufassir yang dianggap berjasa dalam melahirkan teori-teori tafsir, khususnya dalam pendekatan kebahasaan adalah Mujāhid, Ibn Juraij, Maqātil Ibn Sulaiman, Sufyān al-Ṣaurī, Abū 'Ubaidah al-Muṣanna' dan Yahya

⁵²Penjelasan: a. Corak sastra bahasa, timbul akibat banyaknya orang-orang non-'Arab memeluk agama Islam, serta kebutuhan-kebutuhan untuk menjelaskan tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan Alquran. b. Corak filsafat dan teologi, akibat penerjemahan kitab filsafat, serta akibat masuknya penganut agama-agama lain ke dalam Islam yang dengan sadar atau tanpa sadar masih mempercayai beberapa hal dari kepercayaan lama mereka. c. Corak penafsiran ilmiah: akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha penafsiran untuk memahami ayat-ayat Alquran sejalan dengan perkembangan ilmu. d. Corak fikih atau hukum: akibat berkembangnya ilmu fikih, dan terbentuknya mazhab-mazhab fikih, yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum. e. Corak tasawuf: akibat timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan terhadap materi, atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan yang dirasakan. f. Bermula pada masa Syaikh Muḥammad 'Abduh (1849-1905), corak-corak tersebut mulai berkurang dan perhatian lebih banyak tertuju kepada corak sastra budaya kemasyarakatan. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 73.

Ibn Ziyād al-Farra'.⁵³ Para sarjana tersebut dalam karya-karyanya, secara implisit menegaskan bahwa Alquran adalah sebuah teks berbahasa Arab, sehingga ilmu bahasa Arab merupakan perangkat pertama dan nisacaya dalam memahami teks Alquran. Mereka bersepakat bahwa dalam wilayah kebahasaan terdapat dua aspek dan tingkatan yang saling terkait yaitu apa yang terdapat dalam disiplin bahasa kontemporer dengan “sintagma” (*tarkīb*) sebagai bagian integral dari pembentukan dan bangunan sebuah kalimat, serta “paradigma” (*dalālah*), sebagai elemen pembangun lainnya dalam bahasa.⁵⁴

Setelah generasi Mujāhid, mufasir terkenal dengan pendekatan bahasa adalah ‘Abd al-Mālik Ibn ‘Abd al-Aīz Ibn Juraij. Ia termasuk dalam sederet pengkaji Alquran klasik yang mengedepankan prinsip bahwa bagian Alquran menjelaskan bagian yang lain (*Al-Qur’ān yufassiru ba’duhu ba’dan*), dan berkeyakinan bahwa konteks ayat dalam Alquran memiliki peran penting. Kesadaran akan konteks dari sebuah teks sebagai perangkat adalah keniscayaan dalam memahami teks keagamaan. Dalam kacamata semantik modern, sering disebut dengan “makna dasar” dan “makna relasional”. Demikian juga Ibn Juraij menaruh perhatian pada gaya tutur stilistika (gaya bahasa dalam kesustraan) Alquran yang beragam dan membicarakan pengulangan kata atau kalimat (*al-tikrār*) serta tertarik dengan gramatikal ayat-ayat Alquran.⁵⁵

⁵³M. Nur Khalis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eISAQ Press, 2005) h. 138-139.

⁵⁴M. Nur Khalis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, h. 138-139.

⁵⁵M. Nur Khalis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, h. 143-146.

Untuk mengkaji lebih jauh konstruksi epistemologi tafsir dengan menggunakan pendekatan kebahasaan dan sastra, maka terlebih dahulu memaparkan definisi epistemologi itu sendiri. Epistemologi adalah suatu disiplin ilmu yang bersifat evaluatif, normatif, dan kritis. Evaluatif berarti bersifat menilai yakni menilai suatu keyakinan, sikap, pernyataan pendapat, teori pengetahuan dapat dibenarkan, dijamin kebenarannya, atau memiliki dasar yang dapat dipertanggungjawabkan secara nalar. Normatif berarti menentukan tolak ukur, dalam hal ini, tolak ukur kenalaran adalah kebenaran pengetahuan. Sedangkan kritis berarti banyak mempertanyakan dan menguji kenalaran cara maupun hasil kegiatan manusia mengetahui.⁵⁶

Secara kategoris, Jhon Wansbrough memetakan karya-karya tafsir yang muncul pada era klasik menjadi lima jenis. Pertama, tafsir naratif, yakni tafsir yang penjelasannya disertai ulasan di sekitar konteks turunnya ayat. Contoh tafsir model naratif adalah tafsir karya Sulaiman Ibn Maqātil. Kedua, tafsir legal, yaitu tafsir yang sangat kental dengan nuansa hukum. Tafsir karya Sulaiman ini juga merupakan contoh yang baik bagi model tafsir jenis legal. Ketiga, tafsir tekstual, yaitu tafsir yang lebih fokus pada uraian tentang aspek-aspek leksikon (senarai kata) dalam ragam bacaan ayat Al-Quran. Contohnya adalah tafsir *Ma'ānī al-Qur'ān* karya al-Farra'. Tafsir ini berusaha menjelaskan berbagai problem gramatikal dan tekstual Alquran. Keempat, tafsir retorik yaitu tafsir yang lebih menonjolkan uraian tentang retorika dan sastra Alquran, seperti tafsir *Majāz*

⁵⁶J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h. 18-19.

al-Qur'ān karya Abū 'Ubaidah. Kelima, tafsir alegoris yaitu tafsir yang mengungkap makna simbolik Alquran. Tafsir sufistik karya al-Tustarī, merupakan contoh yang baik bagi jenis tafsir alegoris.⁵⁷

Metodologi penafsiran dengan pendekatan kebahasaan, baik oleh ulama mutaqaḍdimīn maupun muta'akhirīn, secara umum bersifat deduktif-analitik. Deduktif berarti menafsirkan teks Alquran dengan berupaya merincikan makna asli (*exact meaning*) kosa kata Al-Quran dengan merujuk pada pemakaian bahasa bangsa Arab pada masa Alquran diturunkan dengan pendekatan filologi terhadap syair-syair jahiliyah dan bahasa Arab kuno. Analitik berarti menafsirkan Alquran dengan cara atomistis (menguraikan secara detail), parsial dan terpisah-pisah sesuai dengan urutan ayat Alquran dalam *mushaf uṣmānī*. Pada perkembangannya corak penafsiran kebahasaan jenis ini, menyesaki Alquran dengan kaidah-kaidah kebahasaan dari segi gramatikalnya, sehingga Muḥammad 'Abduh dikritik dengan mengatakan bahwa analisis i'rab Alquran pada penafsiran kebahasaan tidak layak disebut sebagai tafsir, tetapi sebagai ajang latihan disiplin ilmu gramatikal Arab terhadap Alquran.⁵⁸

Pada perkembangan selanjutnya, para gramatikus yang bergelut dengan penafsiran Alquran merumuskan beberapa kaidah dengan pendekatan kebahasaan sebagai berikut:

⁵⁷Abd. Mustaqim, *Epistomologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 44.

⁵⁸Muḥammad 'Abduh, *al-A'māl al-Kāmilah li Imām al-Syaikh Muḥammad 'Abduh*, tahq. Muḥammad 'Imārah (Cairo: Dār al-Syurūq, 2009), h. 11.

1. Redaksi yang bersifat umum mengandung pengertian umum yang sepadan
2. *Alif-lām* pada kata sifat dan *ism al-jins*, menunjuk seluruh pengertian yang tercakup di dalamnya
3. *al-Nakīrah* dalam konteks *al-nahy*, *al-nafy*, *al-syarah* atau *al-istifhām* menunjuk pada pengertian umum.
4. *al-Muḍāf* (kata kepunyaan) juga menunjuk pada pengertian umum sebagai *ism al-jam'i*
5. *Ism* yang disebutkan secara tersendiri menunjuk pada pengertian secara umum.
6. Peniadaan objek kalimat yang menunjuk pada pengertian umum yang sepadan.
7. *Jawāb al-syarṭ* yang tidak disebutkan dalam ayat menunjukkan penting atau dahsyatnya hal yang dibicarakan.⁵⁹

Dalam ilmu semantik kontemporer, makna dapat diklasifikasikan dengan makna dasar dan makna relasional. Makna dasar yang dimaksud di sini adalah kandungan kontekstual dari kosa kata yang akan tetap melekat pada kata tersebut, meskipun kata tersebut dipisahkan dari konteks pembicaraan kalimat. Sementara makna relasional adalah makna konotatif, yang dalam prakteknya, sangat bergantung kepada konteks sekaligus relasi dengan kosa kata lainnya dalam kalimat.⁶⁰

⁵⁹Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur, 2011), h. 127-144.

⁶⁰Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, h. 166.

Mengenai validitas penafsiran dengan pendekatan kebahasaan dalam Alquran, sejatinya keabsahan sebuah penafsiran jika penafsiran tersebut sesuai dengan makna asli (*exact meaning*) atau makna dasar bahasa Arab ketika Alquran diturunkan. Begitu pula validitas penafsiran dengan pendekatan sastra apabila sebuah penafsiran sesuai atau adanya keterkaitan (*aspek relasional*) dengan makna dasar.

Muhammad ‘Abduh yang juga merupakan representator penafsir modern dengan corak *adb-al-ijtimā’i* (corak sastra dan sosial), Muhammad ‘Abduh menegaskan bahwa sebaik-baik sumber penafsiran dalam memahami term Alquran adalah kembali kepada Alquran itu sendiri dengan bahasa Arab ketika diturunkan dan mengkritik upaya memahami makna teks dengan merujuk pada term agama-agama samawi yang memiliki jarak waktu yang berabad-abad.⁶¹

Di samping itu, sumber penafsiran lainnya adalah perangkat-perangkat interpretasi tradisional (*‘ilm al-ma’ānī* dan *al-bayān* atau lebih dikenal dengan stilistika) untuk membuka makna teks.⁶² Menjadikan akal sebagai otoritas mendasar dalam interpretasi Alquran.⁶³ Ilmu tentang kondisi-kondisi manusia yang juga dikenal dengan sosiologi dan pendekatan historis terhadap ruang lingkup Alquran mendapat perhatian oleh Muhammad ‘Abduh, sehingga Naṣr Ḥāmid Abū Zaid mengatakan bahwa Muhammad ‘Abduh telah menyatukan apa yang berasal dari tradisi (*turās*) dengan ilmu-ilmu modern dalam upayanya

⁶¹Muhammad ‘Abduh, *al-A’māl al-Kāmilah li Imām al-Syaikh Muḥammad ‘Abduh*, h. 9.

⁶²Āmin al-Khulī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: Adab press, 2004), h. 130.

⁶³Āmin al-Khulī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, h. 133.

memberikan respon terhadap tantangan yang dilontarkan pada nalar muslim yang menganggap Alquran sebagai rujukan utamanya.⁶⁴

Oleh karena itu, interpretasi yang dilakukan ‘Abduh bertumpu pada otoritas bahasa dan otoritas pengetahuan modern di dalam suatu bangunan metodologis yang cermat.⁶⁵

Terkait dengan validitas penafsiran masa kontemporer menganut tiga teori kebenaran yaitu teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme. Pertama, teori koherensi, teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proporsi-proporsi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap penafsir.⁶⁶ Kedua, teori korespondensi adalah sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, sesuai dan cocok dengan fakta ilmiah di lapangan.⁶⁷ Para penafsir sastra Alquran menganut teori ini lantaran mereka sangat mengindahkan objektivitas penafsiran yang diukur oleh adanya kesesuaian antara hasil penafsiran dengan makna dasar ketika Alquran diturunkan dengan menggunakan pendekatan historis dan filologi. Ketiga, teori pragmatisme, teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi praktis bagi problem sosial yang muncul.⁶⁸

⁶⁴Muḥammad ‘Abduh, *al-A’māl al-Kāmilah li Imām al-Syaikh Muḥammad ‘Abduh*, h. 10-11.

⁶⁵ Āmin al-Khulī dan Naṣr Ḥamid Abū Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, h. 314.

⁶⁶Abd. Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

⁶⁷Abd. Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

⁶⁸Abd. Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

Dalam khazanah ilmu tafsir ditemukan dua term yang sangat akrab bagi pengkaji tafsir yakni, tafsir dan takwil. Istilah tafsir lebih dikenal sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau nas kitab suci. Sedangkan takwil lebih pada penemuan makna dari teks yang bersifat metaforis. Takwil dapat dikategorikan menjadi dua bagian yaitu; pertama, takwil atau penafsiran yang melewati batas-batas leksikal dan adanya keterkaitan dengan makna dasar. Penafsiran jenis ini, kerap digunakan dalam tafsir retorik dan sastra Alquran. Kedua, takwil atau penafsiran yang melampaui batas-batas leksikal tanpa ada keterhubungan dari segi bahasa dengan makna dasar. Metode takwil jenis ini dapat dijumpai dalam tafsir sufistik.

Metode tafsir dan takwil jenis pertama, dikategorikan dalam nalar *bayāni*. Sedangkan metode takwil jenis kedua, dikategorikan sebagai metode nalar *irfāni*. Pendekatan *al-takwīl al-‘ilmi* merupakan tawaran solutif Amin Abdullah terhadap kegelisahan intelektual dengan menjadikan pendekatan *al-takwīl al-‘ilmi* sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkaran hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayāni*, paradigma epistemologi *burhāni* dan paradigma epistemologi *irfāni* dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing paradigma berdiri sendiri-sendiri atau terpisah.

Pesan kemanusiaan dan keadilan yang melekat dalam al-Qur'an yang sering disebut dengan istilah *rahmatan li al-‘ālamīn* (universal) hanya dapat

dipahami dengan baik jika para mufasir kontemporer memahami adanya tiga paradigma epistemologi pemikiran keislaman dan mampu mendialogkan secara kritis-dinamis-proporsional, baik secara pribadi maupun kelompok sehingga eksklusivitas pemikiran dan kelembagaan sosial-keagamaan (*institution*) dapat dihindari dan kerjasama berbagai kelompok sosial keagamaan menjadi niscaya tanpa harus mendahulukan kultural, sosial maupun keagamaan.⁶⁹ Dengan demikian, apa yang disebut transformasi sosial dan humanisasi ilmu-ilmu keislaman lewat penafsiran dan pemaknaan pesan-pesan kitab suci yang bersifat emansipatoris dapat teraktualisasikan baik secara teori maupun praksis.

Selanjutnya, perkembangan tafsir sufistik yang menggunakan paradigma *'irfāni* dengan potensi intuitif, tidak dapat dipisahkan dengan tasawuf yakni ilmu pengetahuan yang mempelajari cara dan jalan tentang bagaimana seseorang dapat berada sedekat mungkin dengan Tuhannya, karena sufi menafsirkan Alquran berdasarkan kemampuan spiritual yang diperoleh dari proses sufisme.⁷⁰ Intisari dari sufisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Allah swt. dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Ada banyak cara dan jalan yang diperkenalkan para sufi untuk memperoleh tujuan tersebut.

Para sufi menyebutnya dengan istilah *maqāmat*, yaitu stasiun yang harus dijalani para sufi untuk sampai ke tujuan mereka. Dari sekian banyak versi

⁶⁹Amin Abdullah, *Prolog dalam Dekonstruksi Pemahaman Teks Kitab Suci Agama* (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2008), h. 1-2.

⁷⁰Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan Mitisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan-Bintang, 1999), h. 54-55.

maqāmat, yang biasa disebut tobat, zuhud, sabar, tawakkal dan ridha. Kelima stasiun itu harus ditempuh secara bertahap. Untuk berpindah dari satu stasiun ke stasiun berikutnya diperlukan waktu dan usaha yang tidak sedikit. Terkadang seorang sufi harus menyelami satu stasiun selama bertahun-tahun sebelum akhirnya ia merasa mantap dan dapat berpindah ke stasiun berikutnya.

Mengenai bentuk hubungan dengan Allah swt. yang menjadi tujuan para sufi, ada dua pendapat utama; *monoisme* dan *dualisme*. Para penganut aliran *monoisme* berpendapat bahwa tahap puncak hubungan seorang sufi dengan Tuhan bersifat manunggal atau monolitik, hubungan ini dapat mengambil bentuk *ḥulūl*, *ittiḥād* atau *wiḥdah al-wujūd*. Para penganut aliran *dualisme* berpendapat bahwa hubungan seorang sufi dengan Tuhan bersifat dualistik. Seorang sufi bisa jadi akan sangat dekat dengan Tuhan, sehingga tidak ada lagi dinding pemisah antara dia dengan Tuhan, namun dia tetaplah dia dan Tuhan tetaplah Tuhan. Bagi aliran *dualisme*, puncak hubungan seorang sufi dengan Tuhannya adalah *al-qurb* (kedekatan).

Untuk menguraikan jalan dan tujuan sufisme ini, para sufi menempuh dua jalan yang berbeda. Ada yang menggunakan Alquran dan hadis, dan ada pula yang menggunakan filsafat. Penganut aliran *dualisme* umumnya menggunakan yang pertama, karena itu, aliran ini biasanya disebut tasawuf Sunni. Sedangkan penganut aliran *monoisme* umumnya menggunakan yang kedua, karena itu aliran ini biasanya disebut tasawuf filosofi.⁷¹

⁷¹Abū al-Wafā al-Ganīmi al-Taftazāni, *Sufi dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), h. 140 dan 187.

Maḥmūd Basyūnī Faudah, menyebut kedua macam aliran tasawuf tersebut dengan istilah tasawuf teoritis dan tasawuf praktis. Tasawuf teoritis adalah tasawuf yang didasarkan pada pengamatan, pembahasan dan pengkajian, dan karena itu mereka menggunakan filsafat sebagai sarannya. Sedangkan tasawuf praktis adalah tasawuf yang didasarkan pada kezuhudan, yakni banyak berzikir dan latihan-latihan keruhanian. Menurut Faudah, para penganut kedua aliran ini mendekati Alquran dengan cara yang berbeda. Karena itu, produk penafsirannya pun relatif berbeda. Ia membedakan keduanya dengan istilah *tafsīr sūfī naẓarī* dan *tafsīr sūfī isyārī*. *Tafsīr sūfī naẓarī* adalah produk sufi teoritis seperti Ibn ‘Arabi. Sedangkan *tafsīr sūfī isyārī* adalah produk sufi praktis seperti al-Naysabūrī, al-Tustarī, dan Abū ‘Abdurrahmān al-Sulamī.⁷²

Menurut mufasir *sūfī isyārī*, di balik makna zahir dalam redaksi teks Alquran tersimpan makna batin. Untuk mendapatkan makna batin Alquran tersebut seseorang harus terlebih dahulu melakukan perilaku zuhud untuk membersihkan hati melalui tingkatan-tingkatan *maqām*. Setelah mendapatkan kemampuan batin berupa ilmu makrifat dan *kasyf* yakni terbukanya hijab antara seorang hamba dengan Tuhannya, maka ia sudah dapat menangkap simbol-simbol atau isyarat-isyarat batin tentang makna Alquran.

G. Metodologi Penelitian

Seyogyanya suatu penelitian ilmiah, harus menggunakan metodologi sebagai acuan dalam proses penelitian agar data dan hasilnya dapat

⁷²Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍaui al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 246.

dipertanggungjawabkan secara ilmiah pula. Atas dasar itulah, dalam penelitian ini digunakan beberapa metode sebagai berikut:

1. Jenis penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat eksploratif yakni penulis berupaya melakukan studi mendalam dan penyelidikan secara kritis terhadap pemahaman dan epistemologi serta penafsiran sufistik al-Gazālī dalam kitab *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*. Olehnya itu, penelitian ini termasuk penelitian tafsir. Hal ini dilakukan untuk menemukan suatu temuan ilmiah atau teori-teori baru, dan pengembangan dari teori yang sudah ada atau memberikan dasar bagi penelitian lanjutan.

2. Pendekatan penelitian

Penelitian ini memfokuskan pada penelitian terhadap penafsiran sufistik al-Gazālī terhadap ayat-ayat Alquran yang mengandung makna batin yang secara otomatis bersentuhan dengan berbagai disiplin ilmu lain, maka pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan multidisipliner berupa pendekatan sufistik, filosofis, eksegesis, dan teologis normatif.

Sehubungan dengan penelitian ini yang memfokuskan kepada penafsiran sufistik al-Gazālī terhadap ayat-ayat Alquran, maka pendekatan sufistik yang digunakan terbagi dua sesuai pembagian tasawuf yaitu pendekatan tafsir sufi *naẓariyy* dan tafsir sufi *isyārī*, namun penafsiran sufi *isyārī* mendapat porsi lebih besar, karena memiliki relevansi yang sangat erat dengan objek penelitian yakni penafsiran sufistik al-Gazālī dalam kitab "*Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*".

Pendekatan filosofis terhadap pemahaman ayat Alquran merupakan sebuah upaya untuk menggali hakekat makna sebuah ayat secara mendalam dengan menggunakan kerangka pemikiran filsafat dengan tiga unsur yaitu ontologis, epistemologis dan aksiologis.⁷³ Namun demikian, pendekatan ini masih menjadi pro-kontra di kalangan ulama. Ulama yang mendukung beralasan bahwa filsafat dapat dipergunakan sebagai pendekatan tafsir setelah menghilangkan nuansa-nuansa pemikiran yang bertentangan dengan ajaran Islam. Ulama yang tidak mendukung beralasan bahwa ilmu tersebut banyak bertentangan dengan ajaran Islam. Kelompok yang menolak seperti Fakhr al-Rāzī dalam tafsirnya *Mafātiḥ al-Gaib*. Sedangkan tafsir yang diwarnai dengan corak filsafat terhadap ayat-ayat Alquran seperti Ṭanṭāwī Jauharī dengan tafsirnya *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*.⁷⁴

Pendekatan eksegesis dimaksudkan bahwa data-data yang diperoleh bersumber dari kitab-kitab, dan menjelaskan suatu kata, kalimat, paragraf dengan tujuan untuk mengetahui isi dan maksud penulis dalam sebuah teks dengan memperhatikan corak gaya bahasa yang di gunakan. Selain itu, menyelami sejarah penulis, latar belakang, geografis dan kebudayaan.

Selanjutnya, digunakan pula pendekatan teologis normatif. Dalam makna yang sederhana, pendekatan teologis normatif adalah sebuah upaya dalam memahami agama dengan menggunakan kerangka ilmu ketuhanan yang

⁷³Lihat Abd. Djalal, *Urgensi Tafsir Maudlui pada Masa Kini* (Cet. I; Jakarta: Kalam Mulia, 1990), h. 77.

⁷⁴Lihat Muhaemin, dkk., *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Abditama, 1994), h. 127.

bertolak dari suatu keyakinan bahwa wujud empiris dari suatu keagamaan dianggap sebagai yang paling benar dibandingkan dengan yang lainnya.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pendekatan teologis normatif dalam studi agama adalah merupakan pendekatan iman untuk merumuskan kehendak Tuhan berupa wahyu yang disampaikan kepada para Nabi agar kehendak Tuhan itu dapat dipahami secara dinamis dalam konteks ruang dan waktu. Secara umum, pendekatan teologis normatif ini bertujuan untuk mencari pembenaran dari suatu ajaran agama atau dalam rangka menemukan pemahaman keagamaan secara normatif yaitu ayat-ayat Alquran yang diyakini sebagai sumber yang benar (*qat'i al-wurūd*).

Keempat pendekatan yang disebutkan di atas, dimaksudkan agar dalam penelitian, penulis dapat melihat secara komprehensif dan holistik dari segala aspek yang berhubungan dengan objek penelitian.

3. Metode Pengumpulan Data

Dalam proses pengumpulan data penelitian, peneliti menggunakan penelitian kepustakaan (*library research*), yakni data yang digunakan murni data kepustakaan yang bersumber dari data tertulis yang telah dipublikasikan. Metode yang digunakan yaitu dengan cara mengklasifikasi sumber pokok dan menelaah sebagai sumber primer yaitu kitab *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, karya al-Gazālī. Kitab ini terdiri dari empat jilid. Dari keempat jilid tersebut, dikelola satu persatu untuk mengetahui dan mengungkapkan epistemologi dan penafsiran sufistiknya.

Selain itu, penulis mengutip data yang bersumber dari berbagai literatur atau referensi yang memiliki relevansi dengan objek penelitian sebagai data sekunder, baik dalam bentuk buku, makalah, surat kabar dan majalah, maupun media elektronik dan *website*. Hal ini menunjukkan bahwa penelitian ini menggunakan data-data deskriptif. Pada tahapan berikutnya, data yang terkumpul kemudian diolah dan dianalisis untuk menemukan suatu konklusi secara komprehensif. Adapun sumber primer dan data sekunder yang dimaksud, sebagai berikut:

a. Sumber primer

Sumber primer adalah sumber data pokok yang dijadikan acuan dalam membahas topik atau objek penelitian. Karena studi ini menyangkut penafsiran sufistik al-Gazālī, maka sumber utamanya adalah karyanya yang benuansa sufistik yakni *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”*, yang berjumlah empat jilid.

b. Data sekunder

Adapun data sekunder dalam penelitian ini adalah sebagian karya al-Gazālī dan literature lainnya yang memiliki relevansi dengan objek penelitian yakni buku-buku yang membahas tentang penafsiran sufistik, atau spiritualitas, baik secara langsung maupun tidak, seperti karya al-Gazālī *Misykāt al-Anwār*, dan *Minhāj al-‘Ābidīn* yang kemudian disyarḥ oleh Syekh Aḥmad bin Zainī Daḥlān al-Ḥusainī al-Hasimī dengan judul *“Sirāj al-Ṭālibīn”*. Selain itu, beberapa karya al-Gazālī seperti *“Mizān al-‘Amal”* dan *Mukāsyafah al-Qulūb, Kitāb al-*

Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn (teosofia Alquran), *Maḥabbah wa al-Syauq wa al-Uns wa al-Riḍā* dan *Bidāyah al-Hidāyah*, *Fannu al-Ẓikr wa al-Du'ā' 'Inda Khatm al-Anbiyā*, yang juga merupakan karyanya yang cukup sarat dengan bahasan potensi-potensi spiritualitas. Kemudian *al-Munqis min al-Ḍalāl*, *al-Taubah ilallāh wa Mukaffirāt al-ẓunūb* dan *Rauḍah al-Ṭalibīn wa 'Umdah al-Sālikīn*.

Karya-karya yang lain yang sarat dengan nuansa sufistik seperti; karya tafsir Ibn 'Arabī yang terkenal yaitu *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Kitab ini sering dikutip karena banyak memuat pemikirannya tentang konsep spiritualitas. Karya tasawuf al-Qusyairī yang terkenal dengan judul “*al-Risālah al-Qusyairiyah*” (Mesir-1867 M). Jhon Renard dalam karyanya “*Knowledge of God in Classical Sufism: Foundation of Islamic Mystical Theology*”, dialih bahasakan oleh Musa Kazhim dan Arif Mulyadi dengan judul “*Mencari Tuhan: Menyelam ke Dalam Samudra Makrifat*” (Mizan-2004).

Jalaluddin Rumi, “*Yang Mengenal Dirinya yang Mengenal Tuhannya*” diterjemahkan dari bahasa Inggris “*Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*” (Pustaka Hidayah-2004). Karya seorang mursyid Sufi Robert Frager yaitu Profesor Psikologi pada Institute of Transpersonal Psychologi, California “*Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony*” (Serambi Ilmu Semesta-2005). Syekh Muḥammad Hisyam al-Kabbani “*Self-Purification and The State of Excellence: Encyclopedia of Islamic Doctrine*”, diterjemahkan oleh Zaimul Am dengan judul “*Tasawuf dan Ihsan: Anti Virus Kebatilan dan Kezaliman*” (Serambi Ilmu Semesta-2007).

Selain itu, karya seorang Ulama Sufi Ahmad Ibn 'Atillah yang berjudul *al-Hikm* dan "*al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr*", kemudian diterjemahkan oleh Fauzi Faisal Bahresy ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul "*Mengapa Harus Berserah*" (Serambi-2007). Ahmad Jauhar Tauhid "*Kompas Rohani: Ikhtiar Mukmin Modern dalam Menapaki Jejak Muḥammad Rasūlullāh*" (Serambi-2007). Karya Amin Syukur yang berjudul "*Zuhud di Abad Modern*" (Pustaka Pelajar 2004). Karya Imām Ahmad bin Ḥanbal dengan Judul "*al-Zuhd*" diterjemahkan oleh Kathur Suhardi dengan judul "*Zuhud Cahaya Qalbu*" (Darul Falah-2007). Masih banyak lagi literatur lain yang belum sempat disebutkan pada bagian ini. Data-data sekunder tersebut sangat membantu dalam memahami dan menganalisa apa yang terkandung dalam sumber-sumber primer.

4. Metode Pengolahan dan Analisis Data

Mengingat penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), maka metode pengolahan data yang digunakan yaitu metode kualitatif. Adapun metode ini menghendaki penegasan penggunaan teknik analisis dan interpretasi. Dalam hal ini, teknik analisis mencakup reduksi data dan kategorisasi, selanjutnya dianalisis menggunakan paradigma; pertama, induktif yakni menganalisa data yang bersifat khusus untuk memperoleh gambaran yang bersifat umum. Kedua, deduktif yakni menganalisis data yang bersifat umum kekhhusus.

Data yang telah terkumpul, dianalisis yaitu mendeskripsikan penafsiran sufistik al-Gazālī secara sistematis dan objektif dengan mengacu kepada analisis

filosofis yang memuat tiga aspek: ontologis, epistemologi, dan aksiologis, yakni dengan mengkritisi secara objektif penafsiran sufistik al-Gazālī yang berhubungan dengan interpretasi Alquran. Pendapat para ahli yang relevan juga digunakan.

Tahap berikutnya adalah teknik interpretasi, yaitu memahami pokok pikiran al-Gazālī untuk memperoleh gambaran atau kejelasan mengenai penafsiran sufistiknya. Teknik interpretasi ini dapat dilakukan dengan; *pertama*, teknik interpretasi tekstual dan kontekstual yakni objek yang diteliti ditafsirkan menggunakan teks-teks Alquran atau dengan hadis Nabi. Dasar penggunaan teknik ini adalah penegasan Alquran bahwa ia berfungsi sebagai penjelas terhadap dirinya sendiri dan tugas rasul sebagai *mubayyin* terhadap Alquran.⁷⁵ *Kedua*, teknik interpretasi komparasi; yaitu suatu upaya untuk menganalisis data secara komparatif yang bersifat konsep atau teori guna mendapatkan suatu rumusan data yang lebih argumentatif dan akurat. *Ketiga*, Teknik interpretasi teleologis yaitu teknik interpretasi terhadap ayat-ayat Alquran dengan kaidah fikih dan penekanannya terhadap tujuan tertentu yakni kesejahteraan, dan kebahagiaan dunia dan akhirat. *Keempat*, adalah teknik interpretasi logis yaitu menggunakan prinsip-prinsip logika dalam memahami kandungan Alquran. Dalam hal ini, kesimpulan diperoleh dengan cara berfikir logis yakni deduktif atau induktif. Penggunaan teknik ini mengacu kepada prinsip dasar bahwa tafsir pada hakikatnya adalah kegiatan ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah.⁷⁶

⁷⁵Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*, h. 33.

⁷⁶Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*, h. 33-36.

Teknik penulisan yang digunakan dalam penelitian, termasuk transliterasi Arab ke Latin dan singkatan, berdasar pada buku “Pedoman Penulisan Karya Ilmiah (Makalah, Skripsi, Tesis, Disertasi dan Laporan Penelitian) UIN Alauddin Makassar (2013)”.

H. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Secara umum penelitian disertasi ini bertujuan:

- a. Untuk mengetahui pemikiran al-Gazālī tentang tafsir dan tasawuf.
- b. Untuk mengetahui epistemologi penafsiran sufistik al-Gazālī.
- c. Untuk melakukan eksplorasi penafsiran sufistik al-Gazālī terhadap ayat-ayat Alquran dalam kitab “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*” dan relevansinya dalam konteks masyarakat modern.

2. Kegunaan Penelitian

a. Kegunaan Ilmiah (*academic significance*)

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran mengenai pemikiran dan penafsiran sufistik al-Gazālī terhadap ayat-ayat Alquran dalam “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*”, sekaligus menambah khazanah intelektual dan pengembangan ilmu pengetahuan secara umum dan ilmu tafsir pada khususnya.

Harapan ini merupakan cerminan tanggungjawab akademik (*academic responsibility*) dalam turut memikirkan upaya peningkatan kecerdasan spiritual (*spiritual quotient*) dari setiap pribadi Muslim. Karya ilmiah ini diharapkan pula

berguna untuk memotivasi para peneliti berikutnya untuk melakukan penelitian lebih komprehensif, sehingga kegiatan penelitian menjadi tradisi ilmiah secara kontinu, baik bersifat perorangan maupun kolektif .

b. Kegunaan Praktis (*practical significance*)

Secara praktis, penelitian ini diharapkan memiliki implikasi secara langsung sebagai berikut:

- 1) Dapat dijadikan sebagai bahan referensi bagi pemerhati kajian-kajian tafsir khususnya tafsir sufistik yang dikembangkan oleh al-Gazālī. Sekaligus sebagai bacaan di tengah-tengah gersangnya kecerdasan spiritual muslim akibat fenomena materialistik yang dapat menjauhkan manusia dari nilai-nilai qurani dan norma sosial-budaya masyarakat.
- 2) Memberikan kontribusi positif kepada lembaga kajian tafsir, tarekat, dan majelis zikir dalam upaya meningkatkan pemahaman keislaman yang bersumber dari Alquran, khususnya dalam pencerahan intelektual dan kecerdasan spiritual (*spiritual quotient*) melalui penelitian tafsir.

BAB II

TINJAUAN TEORETIS

A. Definisi Tafsir dan Takwil

1. Tafsir

Istilah tafsir (تفسير) adalah kata serapan (*taṣrīf*) dari bahasa Arab. Dalam aspek morfologis disebut “*ism maṣḍar*” yang merujuk kepada derivasi kata kerja (*fi’l*) “فسر - يفسر - تفسير”.¹ Dalam Alquran, kata tafsir telah ditemukan hanya satu kali pada QS al-Furqān/25: 33. sebagai berikut:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Terjemahnya:

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.²

Tafsir secara etimologi berarti الشرح والبيان (menerangkan dan menjelaskan)³ dan كشف المراد عن اللفظ المشكل (menyingkap maksud dari lafal yang sulit),⁴ keterangan (*al-iqāh*) dan penjelasan (*al-bayān*),⁵ *al-ibānah wa kasyf*

¹Abū al-Fadl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram Ibn Manzūr al-Ifriqī al-Miṣrī, *Lisān al-‘Arabī*, Jilid V (Miṣr: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1967), h. 55. Lihat Juga Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*, h. 1055.

²Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 896.

³Ibrāhīm Anīs, dkk., *Al-Mu’jam al-Wasīf*, Jilid II (Cet. II; Istambul: Maktabah al-Islāmiyah, 1972), h. 688.

⁴Abū al-Fadl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram Ibn Manzūr al-Ifriqī al-Miṣrī, *Lisān al-‘Arabī*, h. 55.

⁵Muḥammad Ḥusein al-Zāhabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasīrūn*, h. 13.

al-mugṭi (menjelaskan dan menyingkap sesuatu yang tertutup),⁶ menerangkan dan menyatakan.⁷ Ada juga yang mengatakan bahwa tafsir adalah *al-faṣr kasyf al-mugṭi* (usaha untuk menyingkap sesuatu yang tertutup), dan tafsir juga bermakna *al-fahmu* (pemahaman).

Dalam kitab *Lisān al-'Arabī*, dijelaskan bahwa *al-faṣr al-bayān* yang memiliki arti “keterangan yang memberi penjelasan”. *فسر الشيء* yang berarti *abānahu* yaitu “menjelaskan”. Lebih lanjut dalam kitab ini juga dijelaskan bahwa tafsir adalah *kasyfu al-murād 'an al-laḥẓi al-musykil* (mengungkap arti yang dimaksud dari lafal yang sulit (pelik)).⁸ Ada juga sebagian ulama yang menyatakan bahwa tafsir diambil dari kata masdar *tafsīrah* yang berarti suatu alat yang dipergunakan dokter untuk mengetahui suatu penyakit.⁹

Tidak berlebihan jika dalam sudut pandang bahasa, Roem Rowi menyatakan bahwa tafsir berarti penjelas, menyingkap tabir atau analisa laborat untuk mendapatkan kejelasan, atau dalam pengertian lain yakni tafsir secara bahasa digunakan untuk menyingkap sesuatu, baik yang bersifat indrawi maupun yang abstrak dan rasional.¹⁰ Sedangkan dalam “*Kamus Besar Bahasa*

⁶Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1973), h. 323.

⁷M. Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Alquran/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1954), 178.

⁸Abū al-Fadl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram Ibn Manzūr al-Ifriqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arabī*, h. 55.

⁹Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍauī al-Mazāhib al-Islāmiyah* (Miṣr: Maṭba'ah al-Amānah, 1977), h. 1-2.

¹⁰M. Roem Rowi, *Pendekatan Teks dan Konteks dalam Tafsir Alquran* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1993), h. 1.

Indonesia”, tafsir diartikan dengan keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat Alquran.¹¹ Poerwadarminta menambahkan dalam kamusnya bahwa tafsir adalah keterangan dan penjelasan tentang ayat-ayat Alquran atau kitab suci yang belum terang maksudnya.¹² Terjemahan Alquran masuk dalam definisi ini.¹³

Sedangkan tafsir secara terminologi, para ulama berbeda pendapat dalam mengemukakan definisinya. al-Zarkasyī menjelaskan bahwa tafsir adalah suatu ilmu yang berguna untuk memahami kitab Allah swt. yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad saw., menjelaskan makna-maknanya, serta mengungkap hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya.¹⁴ Pengertian yang diketengahkan al-Zarkasyī di atas, lebih cenderung memandang tafsir sebagai suatu ilmu. Sedangkan menurut ulama yang lain, tafsir adalah ilmu yang menerangkan tentang turunnya ayat, hal ihwalnya, kisah-kisah, sebab-sebab yang terjadi dalam proses turunnya, tertib Makkiyah dan Madaniyahnya, *muḥkām* dan *mutasyābih*-nya, *nāsikh* dan *mansūkh*-nya, *khās* dan ‘*am*-nya, *muṭlak* dan *muqayyad*-nya, *mujmal* dan *mufaṣṣal*-nya, *ḥalāl* dan *ḥarām*-nya, *wa’ad* (janji) dan *wa’id* (ancaman), perintah dan larangannya, ungkapan dan tamsilnya, dan lain sebagainya.¹⁵

¹¹Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 882.

¹²WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), h. 990.

¹³Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Alquran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 40.

¹⁴Badr al-Dīn Muḥammad ‘Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān* (Miṣr: Isa al-Bāb al-Halabī, t.th.), h. 12.

¹⁵Jalāl al-Ḍīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz II, h. 174.

Abū Ḥayyān dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ* mengungkapkan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara-cara mengucapkan lafal-lafal Alquran, *madlūlah* dan *aḥkām*-nya secara *ifrādi* (sendiri-sendiri) dan *tarkīb* (tersusun) dan *ma'āni*-nya yang mengandung keterangan tentang hal-ihwal susunannya.¹⁶ Sedangkan Maḥmūd Basyūnī Faudah mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang membahas tentang hal-ihwal Alquran dari segi indikasinya apa yang dimaksud oleh Allah swt.¹⁷ Hal-ihwal Alquran mengisyaratkan akan kedudukan Alquran sebagai kitab petunjuk yang benar, kitab yang berbahasa Arab yang agung dan mukjizat abadi bagi Nabi Muḥammad Saw. Sedangkan Ḥusein al-Ṣābiḥ menyatakan dalam karyanya *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn* bahwa tafsir adalah penjelasan tentang arti atau maksud firman Allah swt. sesuai dengan kemampuan manusia (mufasir).¹⁸

M. Quraish Shihab sependapat dengan Ḥusein al-Ṣābiḥ bahwa definisi ini memberi ruang tanpa batas bahwa siapapun bisa untuk menafsirkan Alquran sesuai dengan kemampuannya.¹⁹ Kepastian arti satu kosa kata atau ayat, tidak mungkin dicapai jika pandangan hanya tertuju kepada kosa kata atau ayat secara berdiri sendiri. Adalah suatu kebenaran yang tidak dapat dibantah bahwa seorang mufasir, walaupun ia telah mencapai kedudukan yang tinggi dalam

¹⁶Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1978), h. 2.

¹⁷Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāḥijuhū fī Ḍawī al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 2.

¹⁸Muḥammad Ḥusein al-Ṣābiḥ, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, h. 59.

¹⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992.), h. 15.

keilmuwannya, tidak mungkin mengatakan secara pasti dan final bahwa pendapatnya itulah yang dimaksud oleh Allah swt.

Hal inilah yang terungkap dari definisi tafsir sebagai upaya memahami maksud firman Allah swt. sesuai dengan kemampuan manusia. Kebutuhan akan tafsir akan menjadi sangat penting, jika manusia menyadari bahwa petunjuk Ilahi menjamin kebahagiaan dunia akhirat. Kebutuhan penafsiran Alquran juga terasa sangat mendesak mengingat redaksi Alquran yang beragam, ada yang jelas dan rinci, ada pula yang samar dan juga ada yang global.

‘Abdullāh Darrāz menyatakan dalam karyanya “*al-Nabā’ al-‘Azīm*” bahwa seseorang yang membaca Alquran, maknanya akan jelas di hadapannya, tetapi bila ia membacanya sekali lagi, maka ia akan menemukan makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai ia dapat menemukan kalimat atau kata yang memiliki arti yang bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat Alquran itu bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain. Tidak mustahil, jika seseorang mempersilahkan orang lain memandangnya, maka dia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang ia lihat.²⁰

Pendapat ini diperkuat oleh pernyataan Mohammed Arkoun, pemikir al-Jazair kontemporer yang mengatakan bahwa Alquran memberikan kemungkinan

²⁰Lihat ‘Abdullāh Darrāz, *al-Nabā’ al-‘Azīm* (Mesir: Dār al-‘Uqbah, 1960), h. 111.

arti yang tidak terbatas, ayat-ayatnya selalu terbuka untuk interpretasi baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.²¹

M. Quraish Shihab mendefinisikan tafsir sebagai upaya pemahaman maksud dari firman Allah swt. sesuai dengan kemampuan manusia.²² Pengertian tersebut lebih menekankan proses pemahaman terhadap ayat-ayat Alquran. Sedangkan Ibrāhīm Anīs mendefinisikannya sebagai kegiatan menjelaskan makna-makna Alquran dan menggali kandungannya yang mencakup aspek akidah, rahasia-rahasia, hikmah-hikmah dan hukum-hukum.²³

Sejumlah ulama ketika mendefinisikan tafsir secara *terminologis* bersikap longgar sehingga mencakup semua ilmu-ilmu Alquran. Ada pula yang mendefinisikannya dengan batasan kepada petunjuk-petunjuk tematis, lafal-lafal Alquran dan hukum-hukumnya. Sedang yang lain mengacu kepada maksud diturunkannya Alquran.

Berdasarkan dari keragaman definisi tersebut, Abd. Muin Salim menyimpulkan bahwa istilah tafsir mencakup empat konsep yaitu: tafsir sebagai kegiatan ilmiah untuk memahami Alquran, kegiatan ilmiah untuk menjelaskan kandungan Alquran, pengetahuan yang diperlukan untuk memahami Alquran, dan pengetahuan yang diperoleh melalui kegiatan memahami Alquran.²⁴ Dari

²¹Shireen T. Hunter, *The Politics of Islamic Revivalism* (Bloomington: Indiana University Press, th.), h. 182-183.

²²M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 15.

²³Ibrāhīm Anīs, dkk. *Al-Mu'jam al-Wasīf*, h. 688.

²⁴Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu* "Orasi pengukuhan Guru Besar Tafsir pada IAIN Alauddin Ujungpandang" tanggal 28 April 1999, h. 7.

definisi itu pula ditemukan tiga ciri utama tafsir yaitu objek pembahasannya adalah kitabullah, menjelaskan Alquran, sifat dan kedudukan hasil penalaran dari kajian dan ijtihad para mufasir.²⁵

Melihat definisi yang telah diuraikan para mufasir, maka tafsir Alquran adalah penjelasan atau keterangan untuk memahami makna-makna yang sulit dalam ayat-ayat Alquran atau suatu upaya menjelaskan maksud-maksud Tuhan dalam Alquran untuk menemukan makna yang dianggap paling dekat dengan kebenaran dan tujuan ayat difirmankan.

2. Takwil

Berbicara penafsiran, maka lafal takwil tidak bisa terlepas dari kata tafsir. Mengenai kedua lafal ini, sebagian ulama membedakan dan ada pula yang mempersamakan. Kata takwil berasal dari kata *al-aulu* yang berarti *al-rujū'* yaitu kembali. Bentuk *muta'addi*-nya adalah (أول- يؤول- تنوِيلًا) yang bermakna membolak-balik untuk memperoleh arti dan maksudnya. أول الكلام berarti mengembalikan kata kepada konteks yang ada dalam rangkaian kalimat. *Takwīl al-kalām* berarti mengaturnya, menetapkannya dan menerangkannya. Jadi takwil adalah ungkapan atau penjelasan suatu pandangan atau makna, dengan kata lain takwil bermakna menegaskan.²⁶

²⁵Abudidin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), h. 163.

²⁶Abū al-Fadl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram Ibn Manzūr al-Ifriqī al-Miṣrī, *Lisān al-ʿArabī*, Jilid I, h. 193-194.

Kata takwil terdapat pada QS al-Nisā'/4: 59.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ^ط فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ
فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ^ج ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا^{٥٩}

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan *ulil amri* (pemimpin) di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.²⁷

QS al-Isrā'/17: 35.

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ^ج ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا^{٣٥}

Terjemahnya:

Dan sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar, dan timbanglah dengan neraca yang benar. Itulah yang lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.²⁸

QS Ali 'Imrān/3: 7.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ^ط
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ^ق وَمَا
يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ^ق وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا
يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلَ الْكِتَابِ^٧

²⁷Lihat Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 114.

²⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 389.

Terjemahnya:

Dia-lah yang menurunkan al-Kitāb (Alquran) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, Itulah pokok-pokok isi Alquran dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.²⁹

QS al-A'rāf/7: 53.

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾

Terjemahnya:

Tiadalah mereka menunggu-nunggu kecuali (terlaksananya kebenaran) Alquran itu. pada hari datangnya kebenaran pemberitaan Alquran itu, berkatalah orang-orang yang melupakannya sebelum itu: Sesungguhnya telah datang rasul-rasul Tuhan kami membawa yang hak, maka adakah bagi kami pemberi syafa'at yang akan memberi syafa'at bagi kami, atau dapatkah kami dikembalikan (ke dunia) sehingga kami dapat beramal yang lain dari yang pernah kami amalkan?". sungguh mereka telah merugikan diri mereka sendiri dan telah lenyaplah dari mereka tuhan-tuhan yang mereka ada-adakan.³⁰

QS Yūnus/10: 39.

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ ۖ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ۚ كَذَّابٌ أَذِينَ ۚ مِنَ قَبْلِهِمْ ۚ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٣٩﴾

²⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 62.

³⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 211.

Terjemahnya:

Bahkan yang sebenarnya, mereka mendustakan apa yang mereka belum mengetahuinya dengan sempurna padahal belum datang kepada mereka penjelasannya. Demikianlah orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (rasul), maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang zalim itu.³¹

QS Yūsuf/12: 44.

قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَمٌ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلَمِينَ ﴿٤٤﴾

Terjemahnya:

Mereka menjawab: (itu) adalah mimpi-mimpi yang kosong dan kami sekali-kali tidak tahu menta'birkan mimpi itu.³²

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, maka kata takwil secara etimologi memiliki dasar dalam Alquran. Terlepas dari derivasi atau bentuk dan ragam konteks permasalahan yang dibahasnya, yang pasti kata takwil telah disebutkan oleh Alquran sebagai salah satu aspek dan upaya yang berkonotasi memberi keterangan dan penjelasan tentang makna Alquran.

Kata tafsir dan takwil memiliki persamaan dan perbedaan seperti terlihat pada sejumlah pendapat berikut ini:

- a. Abū 'Ubaidah dan sekelompok ulama berpandangan arti yang sama.³³ Ibn Jarīr al-Ṭabarī juga disinyalir berpendapat yang sama seperti yang terlihat dalam ungkapannya di dalam tafsirnya, seperti *القول في تأويل قوله تعالى*

³¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 286.

³²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 324.

³³Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Miṣr: Mustashfā al-Bāb al-Halabī, 1951), h. 381.

maksudnya adalah القول في تفسير قوله تعالى. Demikian pula ungkapan “أهل اختلف” yang dimaksud adalah اختلف أهل التفسير.³⁴ Pendapat ini mendapat tanggapan tidak setuju dari Ibn Ḥubaib al-Naisābūrī dan berkata bahwa penafsir yang tidak mengetahui perbedaan kedua kata ini, tidak layak menafsirkan Alquran.³⁵

- b. Tafsir lebih umum dari takwil. al-Rāgib al-Iṣfahānī dalam ungkapannya bahwa tafsir umumnya digunakan pada lafaz, sedang takwil digunakan pada makna seperti pada penggunaannya dalam takwil mimpi. Takwil juga hanya digunakan pada kitab-kitab suci, sementara tafsir selain pada kitab suci juga digunakan pada selainnya.³⁶
- c. Tafsir ditujukan pada arti yang pasti, sedangkan takwil digunakan arti yang masih memiliki peluang arti yang lain. Pendapat ini adalah pendapat al-Māturidī³⁷
- d. Takwil adalah memindahkan arti zahiriyah lafal dari bentuk aslinya kepada apa yang membutuhkan sebuah dalil yang tanpa dalil, arti zahiriyah lafal tidak dapat ditinggalkan.³⁸ Ini mengindikasikan bahwa takwil adalah membawa lafal kepada makna majazi atau penggunaan *uslūb al-kināyah*. Sedangkan arti tafsir hanya berkuat pada arti hakiki lafal.

³⁴Lihat Zakī Muḥammad Abū Sari', h. 144.

³⁵Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 381.

³⁶Badr al-Dīn Muḥammad 'Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 12.

³⁷Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 381.

³⁸Lihat Abū al-Fadl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram Ibn Manzūr al-Ifriqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arabī*, h. 194.

- e. Term tafsir berkaitan dengan riwayat, sedangkan takwil berhubungan dengan dirayah (penalaran). Pendapat ini disandarkan kepada al-Bajālī.³⁹
- f. Tafsir adalah hasil penjelasan dan penentuan dari sunnah, sedangkan takwil adalah hasil ijtihad para ulama terhadap makna kitab Tuhan. Kesimpulan ini diformulasi oleh Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.⁴⁰

Pendapat terakhir ini sesuai dengan mazhab Abū Naṣr al-Qusairī yang menganggap tafsir terbatas pada sesuatu yang mesti diikuti dan sesuatu yang sifatnya normatif, sedangkan takwil berkaitan dengan penalaran.⁴¹ Dengan demikian, tafsir lebih menunjuk kepada makna sebenarnya dibandingkan dengan takwil. Sedangkan takwil dapat dilakukan tarjih di antara beberapa kemungkinan arti yang lain dengan menggunakan dalil tersendiri. Tafsir tidak demikian, maknanya dianggap pasti berdasarkan petunjuk nabi, tata bahasa Arab dan kesesuaian dengan syariat.

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid misalnya, menyatakan bahwa tafsir dilihat dari definisi yang ada berkaitan dengan unsur eksistensi teks (*naṣ*), seperti ilmu *asbāb al-nuzūl*, kisah, makkiyah, madaniyyah dan seterusnya yang nota bene adalah ilmu-ilmu naqli yang didasarkan atas riwayat-riwayat dari para ulama terdahulu. Di sini, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid tidak hanya menarik batas perbedaan antara takwil dan tafsir, namun juga menarik benang merah keterkaitan takwil dengan tafsir sebagai dua hal yang niscaya bersinergi.⁴²

³⁹Badr al-Dīn Muḥammad ‘Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm Alqur’ān*, h. 150

⁴⁰Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 382.

⁴¹Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 382.

⁴²Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 262-267.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka ilmu tafsir adalah ilmu yang digunakan sebagai sarana penakwilan, dan hubungan di antara keduanya adalah hubungan umum dan khusus, atau hubungan riwayat dan dirayah. Menurutnya, takwil berkaitan dengan istinbat, sedang tafsir didominasi oleh riwayat. Jelas sekali terlihat perbedaannya. Namun korelasi di antara keduanya sangat erat. Penakwilan tanpa tafsir menjadikannya sebagai penakwilan yang keliru dan cenderung bias. Selain itu, uraian tersebut menunjukkan bahwa tafsir adalah suatu keterangan yang berkaitan erat dengan riwayat, sedangkan takwil berkaitan erat dengan pengetahuan, kognisi.

B. Sejarah Singkat Perkembangan Tafsir

Ilmu tafsir adalah salah satu ilmu yang terus berkembang pada setiap periode, meskipun sama-sama berusaha mengungkap makna Alquran, namun masing-masing menggunakan cara dan pendekatan yang berbeda, sehingga metode yang digunakan oleh para ulama dalam penafsiran Alquran juga mengalami perkembangan yang dinamis dari zaman ke zaman. Metode-metode tersebut berkembang sejalan dengan perkembangan pemikiran, peradaban manusia dan masalah-masalah yang muncul dalam masyarakat, serta kebutuhan manusia akan metode baru sebagai konsekuensi perkembangan zaman.

Melihat sejarah awal perkembangan tafsir, muncul dua jenis penafsiran Alquran secara estafet, yaitu *tafsīr bi al-ma'sūr* atau disebut juga dengan *tafsīr bi al-riwāyah* dan *tafsīr bi al-ra'yi* atau *tafsīr bi al-dirāyah*.⁴³

⁴³Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, h. 49.

Tafsīr bi al-ma'sūr adalah penafsiran ayat-ayat Alquran yang didasarkan dan mengutip ayat-ayat Alquran yang lain, sunnah yang tertuang dalam hadis-hadis Nabi, pendapat sahabat dan *tabi'īn*.⁴⁴ Namun terdapat perbedaan dalam pengkategorian pendapat *tabi'īn* sebagai *tafsīr bi al-ma'sūr* karena ada indikasi bahwa pendapat *tabi'īn* telah banyak terkooptasi oleh akal berbeda dengan pendapat sahabat yang dimungkinkan untuk mengetahui penafsiran suatu ayat berdasarkan petunjuk Nabi.⁴⁵ Selain itu sahabat juga menyertai Nabi pada saat turunnya ayat sehingga mereka lebih mengetahui sebab turunnya sebuah ayat.

Tafsir ini merupakan salah satu jenis penafsiran yang muncul pertama kali dalam sejarah khazanah intelektual Islam. Masa ini, perbedaan pendapat dalam produk-produk penafsirannya tidak terlalu signifikan. Sebagian besar perbedaan yang ditemukan adalah pada aspek pemahaman redaksional terhadap ayat-ayat Alquran. Ini disebabkan relativitas kualitas intelektual sahabat dalam memahami ayat-ayat Alquran, sehingga wajar ditemukan perbedaan.⁴⁶ Sebagai sebuah contoh dalam *Mabāhiṣ fī Ulūm al-Qur'ān*, seorang mufasir mengungkapkan maksud sebuah kata berbeda dengan mufasir lain, namun maksudnya adalah sama. Seperti penafsiran terhadap kata *ṣirāṭ al-mustaqīm*, mufasir pertama menafsirkan dengan “Alquran” dan mufasir lain menafsirkan dengan makna “Islam”. Kedua tafsiran ini berbeda namun maksudnya sama karena “Islam” dasarnya adalah Alquran dan “Alquran” identik dengan Islam.

⁴⁴Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 482.

⁴⁵Supiana, dkk., *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir* (Bandung: Pustaka Islamika), h. 304.

⁴⁶Muḥammad Ḥusein al-Ṣābi, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, Jilid I, h. 34.

Penafsiran pada masa ini, mengacu pada riwayat-riwayat yang menjelaskan ayat-ayat Alquran karena dianggap sebagai jalan pengetahuan yang benar dan paling aman untuk tetap terjaga dari ketergelinciran dan kesesatan dalam memahami Alquran. Namun bukan berarti tidak terjadi ijtihad, karena hal ini telah terlihat dari sumber-sumber kajian tafsir yang digunakan, terdapat selain Alquran dan sunnah, yakni menggunakan ijtihad sahabat dalam beberapa hal tertentu yang mutlak memerlukan ijtihad. Dalam bahasa M. Quraish Shihab disebut sebagai keterpaksaan melakukan ijtihad karena Nabi telah wafat, bahkan ditemukan juga riwayat Ahlul Kitab Yahudi dan Nashrani⁴⁷ yang telah masuk Islam.⁴⁸ Hal inilah yang ditengarai sebagai awal kemunculan Israiliyat.

Mengenai kelemahan *tafsīr bi al-ma'sūr*, ditemukan sebagai berikut:

1. Banyak ditemukan riwayat-riwayat yang di sisipkan oleh orang-orang Yahudi dan Persi dengan tujuan merusak Islam melalui informasi yang tidak dipertanggungjawabkan kebenarannya.
2. Banyak ditemukan usaha-usaha penyusupan kepentingan yang dilakukan oleh aliran-aliran yang dianggap menyimpang.
3. Tercampur aduknya riwayat-riwayat yang sahih dengan riwayat-riwayat hadis yang sanadnya lemah
4. Banyak ditemukan riwayat Israiliyat yang mengandung dongeng-dongeng yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.⁴⁹

Sedangkan *tafsīr bi al-ra'yi*, secara etimologi berarti pemikiran, pendapat dan ijtihad, dan secara terminologi adalah penafsiran Alquran yang didasarkan pada pendapat pribadi mufasir setelah terlebih dahulu memahami kaidah bahasa dan adat istiadat bangsa 'Arab'.⁵⁰

⁴⁷Muhammad Husein al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, Jilid I, h. 37.

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 71.

⁴⁹Hasbi al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu Alquran* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), h. 220.

⁵⁰Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 488.

Tafsīr bi al-ra'yi muncul sebagai sebuah jenis tafsir pada periode akhir pertumbuhan *tafsīr bi al-ma'sūr* sebagai periode awal perkembangan tafsir. Pada masa ini, Islam semakin maju dan berkembang, maka berkembang pula berbagai mazhab dan aliran di kalangan umat Islam. Masing-masing golongan berusaha meyakinkan umat dalam rangka mengembangkan paham mereka. Untuk maksud tersebut, mereka mencari ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi, lalu mereka tafsirkan sesuai keyakinan yang mereka anut.⁵¹

Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa sebenarnya *tafsīr bi al-ra'yi* tidak semata-mata didasari penalaran akal, dengan mengabaikan sumber-sumber riwayat secara mutlak, tetapi lebih selektif terhadap riwayat tersebut. Dalam sumber lain, *tafsīr bi al-ra'yi* bukan berarti menafsirkan ayat dengan menggunakan akal seluas-luasnya, tetapi tafsir yang didasarkan pada pendapat yang mengikuti kaidah-kaidah bahasa Arab yang bersandar pada sastra Jahiliyah berupa syair, prosa, tradisi bangsa 'Arab, dan ekspresi percakapan mereka serta pada berbagai peristiwa yang terjadi pada masa Rasul.

Tafsīr bi al-ra'yi adalah tafsir dengan cara memahami berbagai kalimat Alquran melalui pemahaman yang ditunjukkan oleh berbagai informasi yang dimiliki seorang ahli tafsir seperti bahasa dan berbagai peristiwa. Sebagian ulama menerima tafsir ini dengan beberapa syarat yang cukup ketat, di antaranya; menguasai bahasa Arab dan cabang-cabangnya, menguasai ilmu-ilmu Alquran, berakidah yang benar, mengetahui prinsip-prinsip pokok agama Islam dan

⁵¹Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, h. 46.

menguasai ilmu yang berhubungan dengan pokok bahasan ayat-ayat yang ditafsirkan (*'ulūm al-Qur'ān*).⁵² Dengan syarat-syarat tersebut diharapkan tidak ada penyimpangan dalam menafsirkan Alquran.

Sementara Syaikh Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, dalam karyanya *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, menjelaskan bahwa sumber tafsir terbagi menjadi tiga sebagai berikut:

- a. *Tafsīr bi al-riwāyah* atau *tafsīr bi al-ma'sūr*
- b. *Tafsīr bi al-dirāyah* atau *tafsīr bi al-ra'yi*
- c. Tafsir sufi atau *tafsīr bi al-isyārī*.⁵³

Ketiga sumber tafsir inilah yang terus berkembang dan diperbincangkan oleh para ulama, khususnya ulama tafsir. Sumber tafsir yang paling mendapat respon dan banyak dikembangkan adalah *tafsīr bi al-ra'yi* karena melihat perkembangan zaman yang menuntut terhadap berbagai pendekatan akibat dari perkembangan sosial-kemasyarakatan di segala aspek kehidupan manusia. Demikian pula tafsir sufi dengan melihat kehidupan manusia yang memiliki kecenderungan duniawi yang berlebihan, sehingga harus mendapat pencerahan spritual agar tidak terlalu jauh dari tujuan penciptaan manusia.

C. *Tafsīr bi al-Ma'sūr (riwāyah)*

Dalam bahasa Arab, kata tafsir berasal dari akar kata "*al-fasr*" yang berarti penjelasan atau keterangan.⁵⁴ Sedangkan "*al-ma'sūr*" berasal dari akar

⁵²Supiana, dkk., *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir*, h. 306.

⁵³Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I (Cet. II; Beirut Libanon: Dār Iḥyā al-Turās al-'Arabī, t.th.), h. 479.

⁵⁴Ahmad Syirbasyi, *Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), h. 5.

kata *asara* yang berarti mengutip.⁵⁵ Secara terminologi, *tafsīr bi al-ma'sūr* ialah sebagai rangkaian keterangan yang terdapat dalam Alquran, sunnah atau kata-kata sahabat sebagai penjelasan terhadap firman Allah.⁵⁶

Tafsīr bi al-riwāyah atau *tafsīr bi al-ma'sūr*, adalah penafsiran Alquran dengan Qur'an, atau dengan hadis ataupun perkataan para sahabat, untuk menjelaskan kepada sesuatu yang dikehendaki Allah swt.⁵⁷ Maḥmūd Basyūnī Faudah menjelaskan bahwa *tafsīr bi al-ma'sūr* meliputi tafsir Alquran dengan Alquran, tafsir dengan nukilan dari Nabi saw., tafsir dengan nukilan dari para sahabat dan tafsir dengan nukilan para *tabi'īn*.⁵⁸ Sementara al-Žahabī dan al-Suyūṭi mengatakan bahwa *tafsīr bi al-ma'sūr* adalah penjelasan dan perincian Alquran sendiri terhadap sebagian ayat-ayat. Penafsiran yang dilakukan Rasūlullāh saw., para sahabat dan *tabi'īn* yang berupa penjelasan terhadap firman Allah swt. dalam Alquran.⁵⁹

Gambaran tersebut memberi kesan bahwa ada perbedaan pendapat mengenai penafsiran *tabi'īn* terhadap Alquran, apakah termasuk *tafsīr bi al-ma'sūr*. Pandangan pertama mengatakan termasuk *tafsīr bi al-ma'sūr*. Kedua,

⁵⁵Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*, h. 7.

⁵⁶Syaikh Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I h. 63. Bandingkan dengan Syaikh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: tp, 1985), h. 63.

⁵⁷Syaikh Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I h. 67.

⁵⁸Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhū*, terj. M. Muchtar Zoerni dan Abd. Qadir Hamir, *Tafsīr-Tafsīr al-Qur'ān: Perkenalan dengan Metodologi Tafsīr* (Bandung: Pustaka, 1987), h. 24.

⁵⁹Muḥammad Ḥusein al-Žahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, h. 152.

mengatakan bahwa komentar *tabi'in* tersebut merupakan takwil dan ijtihad. Pendapat pertama, memberi alasan bahwa para *tabi'in* pernah bertemu dengan sahabat dan dalam kitab-kitab tafsir *tabi'in* yang awal, ternyata pada umumnya para *tabi'in* juga hanya mengutip ucapan sahabat saja. Dalam hal ini Muḥammad Abū Syuhbah mengatakan, jika para *tabi'in* itu bermufakat mengenai suatu masalah, maka pendapat mereka itu bisa dijadikan hujjah, sekalipun pendapat mereka itu hanya bersumber dari pendapat para sahabat saja. Adapun jika mereka berselisih pendapat, maka pendapat sebagian dari mereka tidak dapat diterima sebagai hujjah, baik terhadap kalangan mereka sendiri (*tabi'in*) maupun terhadap generasi sesudahnya.⁶⁰

Berdasarkan berbagai definisi di atas, maka *tafsīr bi al-ma'sūr* dapat dipahami dan dikelompokkan menjadi empat, yaitu: tafsir Alquran dengan Alquran, tafsir Alquran dengan sunnah, tafsir Alquran dengan riwayat sahabat, tafsir Alquran dengan riwayat *tabi'in*.

1. Tafsir Alquran dengan Alquran.

Sebagaimana diketahui bahwa Alquran sebagian ayatnya merupakan penjelas terhadap ayat yang lain.⁶¹ Di antara contohnya adalah QS al-Baqarah/2: 37.

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾

⁶⁰Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijhū*, h. 42.

⁶¹Ahmad Syirbasyi, *Sejarah al-Our'an*, h. 63.

Terjemahnya:

Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.⁶²

Kata “كَلِمَاتٍ” (beberapa kalimat) tersebut pada ayat di atas,⁶³ dijelaskan atau yang dimaksud ada pada QS al-A’rāf/7: 23.

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾

Terjemahnya:

Keduanya (Adam dan Hawa) berkata: "Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi."⁶⁴

Demikian juga QS al-Māidah/5: 1.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ ۖ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْعَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَحَكُّمٌ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya.⁶⁵

⁶²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 7-8.

⁶³Ahmad Syirbasy, *Sejarah Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), h. 63.

⁶⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 205.

⁶⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 141.

Penggalan ayat “إِلا مَا يَنْتَلِي عَلَيْكُمْ”⁶⁶, dijelaskan firman Allah dalam QS al-Māidah/5: 3.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ

Terjemahnya:

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan.⁶⁷

QS al-Fātiḥah/1: 6-7.

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

Terjemahnya:

Tunjukilah kami jalan yang lurus, yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.⁶⁸

Kalimat “orang-orang yang Engkau karuniai nikmat” pada ayat di atas, dijelaskan oleh Allah dalam firman-Nya pada QS al-Nisā’/4: 69.

⁶⁶Thamem Ushama, *Metodologi-Metodologi Tafsir al-Qur'an* (Jakarta: Riora Cipta, 2000), h. 6. Lihat juga Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu Al Qur'an: Ilmu-Ilmu Pokok dalam Menafsirkan Al Qur'an* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002), h. 216.

⁶⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 142.

⁶⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 1.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ
وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾

Terjemahnya:

Dan barangsiapa yang mentaati Allah dan rasul-Nya, mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: nabi-nabi, para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh, dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.⁶⁹

Demikian juga Firman Allah swt. pada QS al-Dukhān/44: 3.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ ﴿٣﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya Kami menurunkannya pada suatu malam yang diberkahi dan Sesungguhnya Kami-lah yang memberi peringatan.⁷⁰

Kata “*malam yang diberkahi*” dijelaskan oleh Allah dalam firman-Nya QS

al-Qadr/97: 1.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Alquran) pada malam kemuliaan.⁷¹

2. Tafsir Alquran dengan sunnah

Sunnah akan berfungsi sebagai penjelas Alquran jika dalam Alquran itu sendiri tidak terdapat penjelasan, karena salah satu fungsi sunnah adalah penjelas (*bayān*) terhadap Alquran.⁷² QS al-Nahl/16: 44.

⁶⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 115.

⁷⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 713.

⁷¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 906.

⁷²Badr al-Dīn Muḥammad ‘Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*, h. 176.

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۖ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

Terjemahnya:

Keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. dan Kami turunkan kepadamu Alquran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.⁷³

Di antara contoh sunnah menjelaskan Alquran adalah:

a. Firman Allah dalam QS al-An'ām/6: 82.

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾

Terjemahnya:

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.⁷⁴

Kata “*al-zulm*” dalam ayat tersebut, dijelaskan oleh Rasul Allah saw.

dengan pengertian “*al-syirk*” (kemusyrikan).⁷⁵

b. Firman Allah dalam QS al-Baqarah/2: 238.

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾

Terjemahnya:

Peliharalah semua salatmu, dan (peliharalah) salat wustā. Berdirilah untuk Allah (dalam salatmu) dengan *khusyū*.⁷⁶

⁷³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 370.

⁷⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 185.

⁷⁵Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 371.

⁷⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 49.

Salat “*wuṣṭā*” dijelaskan oleh Nabi dengan “salat asar”.⁷⁷

c. Firman Allah QS al-Fātiḥah/30: 7.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

Terjemahnya:

(Yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.⁷⁸

Kata “*al-Magḍūbi ‘alaihim wa lā al-Ḍallīn*”, ditafsirkan oleh Nabi dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani.⁷⁹

d. Firman Allah QS al-A’rāf/7: 60.

قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرْنِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٦٠﴾

Terjemahnya:

Pemuka-pemuka dari kaumnya berkata: Sesungguhnya kami memandang kamu berada dalam kesesatan yang nyata.⁸⁰

3. Tafsir Alquran dengan riwayat sahabat.

Apabila tidak ditemukan penafsiran dalam Alquran maupun sunnah, maka hendaklah kita kembali kepada keterangan sahabat terkemuka yang sahih, karena merekalah yang pernah bersama Nabi, bergaul dengan beliau dan menghayati petunjuk-petunjuknya.⁸¹

⁷⁷Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 63.

⁷⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 1.

⁷⁹Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 371.

⁸⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 212.

⁸¹Badr al-Dīn Muḥammad ‘Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 176.

Para sahabat yang terkenal sebagai mufasir ada 10 orang, yaitu empat Khulafā al-Rāsyidīn ditambah dengan Ibn Mas'ūd, Ibn Abbās, 'Ubai bin Ka'ab, Zaid bin Ṣābit, Abū Mūsā al-Asy'arī dan 'Abdullāh bin Zubair. Namun demikian, Khulafā al-Rāsyidīn hanya sedikit yang mewartakan penjelasan sahabat kecuali 'Alī bin Abū Ṭālib, karena pada masa ketiga khalifah pertama masih hidup, masih banyak sahabat yang ahli dalam Alquran.⁸²

Di antara contoh mengenai penafsiran sahabat terhadap Alquran ialah diriwayatkan oleh Ibn Jarīr dan Ibn al-Halīm dengan sanad yang sahih dari Ikrimah, dari Ibn 'Abbās seperti pada kata "ḥūban" ditafsirkan oleh Ibn 'Abbās dengan "dosa besar".⁸³ Hal ini dapat dilihat dalam QS al-Nisā'/4: 2.

وَأَتُوا اللَّيْتَمَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ
إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾

Terjemahnya:

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar.⁸⁴

Dari ketiga model penafsiran tersebut, adapula ulama yang memasukkan tafsir Alquran dengan penjelasan *tabi'īn*, sekalipun mereka bukan generasi sahabat yang langsung mendapat penafsiran dari Nabi, tetapi mereka

⁸²Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-'Ilm, 1977), h. 289.

⁸³Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Dūr al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Manṣūr* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983), h. 167.

⁸⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 99.

memperoleh penjelasan dari para sahabat. Sebagai contoh penafsiran Mujāhid bin Jabbār tentang ayat “*ṣirāt al-mustaqīm*” yang ditafsirkan dengan “kebenaran”. Mujahid sering menemui Ibn ‘Abbās dalam memperoleh keterangan.⁸⁵

Penafsiran Alquran dengan Alquran merupakan metode penafsiran yang terbaik.⁸⁶ Menurut al-Ṣābūnī, penafsiran Alquran dengan Alquran termasuk jenis tafsir yang paling luhur dan tidak ada lagi keraguan untuk menerimanya, karena Allahlah yang paling mengetahui maksud Alquran. Alquran adalah yang paling benar, tidak terdapat pertentangan antara yang satu dengan yang lainnya, dari awal sampai akhirnya.⁸⁷ Dengan demikian, nilai dan kualitas tafsir Alquran dengan Alquran adalah yang paling baik dan tinggi.

Penafsiran Alquran dengan sunnah menempati urutan kedua setelah penafsiran Alquran dengan Alquran. Hal ini berdasar pada asumsi bahwa petunjuk yang paling baik adalah petunjuk yang disampaikan oleh Rasulullah saw., beliau tidak menafsirkan makna ayat-ayat Alquran mengikuti fikirannya sendiri, tetapi menurut wahyu Ilahi.⁸⁸ Penjelasan Nabi pasti dan sahih, maka tidak ada keraguan berpegang padanya,⁸⁹ karena memang Nabi saw. telah diberi otoritas oleh Allah swt. untuk menerangkan dan menjelaskan ayat-ayat Alquran kepada umat manusia. QS al-Nahl/16: 44.

⁸⁵Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Dūr al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Manṣūr*, h. 167.

⁸⁶Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍaui al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 50.

⁸⁷Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 69.

⁸⁸Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Dūr al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Manṣūr*, h. 176.

⁸⁹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 69.

Mengenai penafsiran Alquran dengan riwayat sahabat adalah salah satu jalan untuk memahami makna ayat-ayat Alquran, sebab mereka menyaksikan dan selalu bersama Rasūlullāh saw. Dalam hal ini, al-Ḥākim mengatakan, jika sahih dinilai marfu', karena mereka menyaksikan turunnya wahyu, memahami hal-hal yang melatar belakangi wahyu, jiwa mereka bersih sehingga memungkinkan mereka memahami Alquran secara benar.⁹⁰ Di samping itu, para sahabat pernah berkumpul dengan Rasūlullāh saw., mereka mengambil dari sumbernya yang asli, menyaksikan turunnya Alquran, mengetahui sebab turunnya ayat. Hal lain yang ada pada mereka adalah tentang rahasia-rahasia Alquran, sudah tentu akan melebihi orang lain dari manapun juga.⁹¹

Ibn Ṣalāh mengatakan bahwa apabila penafsiran sahabat itu mengenai *asbāb al-nuzūl* dan menafsirkannya tidak memakai pikiran (*ra'y*), maka dinilai *marfū*,⁹² artinya bahwa tafsir tersebut mempunyai kedudukan sebagaimana kedudukan hadis Nabi yang sanadnya sampai kepada Nabi saw. Selanjutnya Ibn Ṣalāh melanjutkan bahwa apabila penafsiran itu tidak mengenai *asbāb al-nuzūl* dan memakai pikiran, maka dinilai *mauqūf* dan tidak wajib diambil karena para sahabat adalah mujtahid yang bisa benar dan mungkin salah.⁹³

Dari berbagai pendapat tersebut, tergambar bahwa penafsiran sahabat dapat dinilai benar dan diperpegangi apabila hal itu betul-betul bersumber dari

⁹⁰Ahmad Syirbasyi, *Sejarah al-Our'an*, h. 5.

⁹¹Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 70.

⁹²Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 481.

⁹³Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 481.

sahabat. Ibn Taimiyah berkomentar bahwa hendaklah diketahui bahwa Nabi saw. menerangkan kepada para sahabat tentang makna-makna Alquran sebagaimana dia menerangkan lafal-lafalnya.⁹⁴ Terlepas dari perbedaan pendapat para ulama, namun sebagai bahan rujukan penafsiran, mereka tetap diperhitungkan, terutama jika tidak ditemukan tafsir suatu ayat dalam Alquran, tidak pula dalam sunnah maupun riwayat sahabat. Sebagian ulama memandang bahwa ucapan *tabi'īn* termasuk *tafsīr bi al-ma'sūr* dan sebagian lagi memandangnya *tafsīr bi al-ra'yi* dan *ijtihad*.⁹⁵ Dikatakan *tafsīr bi al-ma'sūr* karena penafsiran *tabi'īn* bersumber dari ayat-ayat Alquran yang menjadi penafsiran bagi ayat-ayat lain yang bersifat global, apa yang didengar dan diriwayatkan oleh para *tabi'īn* bersumber dari para sahabat, dan sahabat mengambilnya dari Nabi saw.⁹⁶

Mengenai penafsiran *tabi'īn* terhadap Alquran, Ibn Taimiyah kembali memberikan komentar setelah mengutip pendapat Syu'bah bin al-Ḥajjāj yaitu pendapat-pendapat *tabi'īn* yang berkaitan dengan masalah-masalah *furū'* tidak dapat dijadikan Hujjah, karena hal itu merupakan buah pikiran mufasir mengenai masalah yang diperselisihkan. Kalau para *tabi'īn* itu bermufakat tentang suatu masalah, maka pendapat mereka dapat dijadikan hujjah, sekalipun pendapat mereka hanya bersumber dari pendapat para sahabat saja. Namun

⁹⁴Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 176

⁹⁵Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 35-36.

⁹⁶Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 48.

jika mereka berselisih pendapat, maka pendapat sebagian mereka tidak dapat diterima sebagai hujjah, baik terhadap kalangan mereka sendiri maupun generasi selanjutnya.⁹⁷

Dalam hal ini, al-Ṣābūnī menjelaskan setelah mengutip pendapat al-Ẓarqānī bahwa kelemahan-kelemahan *tafsīr bi al-ma'sūr* dari sahabat dan dari *tabi'īn* yaitu karena berbagai segi:

- a. Bercampur baur antara yang sahih dan yang tidak sahih, serta banyak mengutip kata-kata yang dinisbatkan kepada sahabat atau *tabi'īn* dengan tidak mempunyai sandaran dan ketentuan.
- b. Riwayat-riwayat tersebut ada yang dipengaruhi oleh cerita-cerita israiliyat dan khurafat yang bertentangan dengan akidah Islam.
- c. Di kalangan sahabat, ada golongan yang ekstrim, mereka mengambil beberapa pendapat dan membuat-buat kebatilan-kebatilan yang dinisbatkan kepada sebagian sahabat. Misalnya kelompok Syi'ah yaitu yang fanatik kepada 'Alī,
- d. Musuh-musuh Islam dari orang-orang Zindiq, ada yang menyisipkan sahabat dan *tabi'īn* sebagaimana mereka menyisipkan atas Nabi saw. perihal sabdanya. Hal ini dimaksudkan untuk menghancurkan agama dengan jalan manghasut dan membuat-buat hadis.⁹⁸

Dengan demikian, *tafsīr bi al-ma'sūr* dari sahabat atau *tabi'īn* nilainya tinggi apabila sumbernya sahih dan tidak diperselisihkan atau tidak bertentangan satu pendapat dengan pendapat yang lainnya. Implikasinya, *tafsīr bi al-ma'sūr* yang memenuhi kriteria tersebut haruslah diterima dan tidak perlu ditolak. Namun kalau *tafsīr bi al-ma'sūr* dari sahabat, terutama *tabi'īn* itu kurang sahih, maka nilainya rendah dan sebagai konsekuensinya tidak bisa dipakai atau minimal sebagai pembantu dalam membuka makna Alquran.

⁹⁷Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Usūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār al-Qur'ān al-'Aẓīm, 1971), h. 105.

⁹⁸Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 70-71.

Dalam perkembangannya, banyak karya tafsir dengan memakai metode *tafsir bi al-ma'sūr*, namun yang termasyhur menurut al-Ṣābūnī, ada delapan macam.⁹⁹ Sedangkan menurut Mannā al-Qaṭṭān ada 14 macam.¹⁰⁰ Terlepas dari perbedaan jumlah karya *tafsir bi al-ma'sūr* yang terkenal antara al-Ṣābūnī, dan Mannā al-Qaṭṭān, karya-karya itu adalah sebagai berikut:

- a) Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān wa Ta'wīl al-Qur'ān*.
- b) Naṣr bin Muḥammad al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*.
- c) Aḥmad bin Muḥammad Ibrāhīm al-ṣā'labī al-Naisabūrī, *al-Kasyf wa al-Bayān 'an Tafsir al-Qur'ān*.
- d) Al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Bagawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*.
- e) Muḥammad 'Abd al-Ḥaq bin Gālib bin 'Aṭiyah al-Andalusī, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsir al-Kitāb al-'Azīz*.
- f) Ismā'il bin 'Umar al-Damīqī, *Tafsir al-Qur'ān al-'Aḍīm*.
- g) 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad al-Ṣā'labī, *al-Jawāhir fī Tafsir Alqur'ān*.
- h) Jalal al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Dūr al-Mansūr fī al-Tafsir bi al-ma'sūr*.
- i) Tafsir yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbās.
- j) Tafsir Ibn 'Uyainah.
- k) Tafsir Abī al-Syaikh Ibn Ḥibbān.
- l) Tafsir Ibn 'Aṭiyah.
- m) Tafsir Abū Ishāq, *al-Kasyf wa al-Bayān 'an Tafsir Al-Qur'ān*.

⁹⁹Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 189-190.

¹⁰⁰Mannā al-Qaṭṭān, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 359-360.

- n) Tafsir Ibn Abī Syaibah.
- o) Tafsir al-Syaukānī, *Path al-Qadīr*.¹⁰¹

Menurut Ṣubḥī Ṣālih, tafsir yang terbaik yang memakai metode *tafsīr bi al-ma'sūr* ialah *Tafsīr Ibn Jarīr al-Ṭabarī*. Di antara keistimewaannya ialah dalam mengetengahkan penafsiran para sahabat Nabi dan *tabi'īn* dan senantiasa disertai dengan *isnād* kemudian diperbandingkan untuk memperoleh penafsiran yang paling kuat dan tepat. Tafsir lainnya yang mendekati *Tafsīr al-Ṭabarī*, bahkan dalam beberapa hal mungkin lebih baik, ialah *Tafsīr Ibn Kaṣīr* atau *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aḍīm* oleh Ismā'il bin 'Umar al-Damsiqī. Di antara keistimewaannya ialah cermat dalam mengetengahkan *isnād*, susunan kalimatnya sederhana dan menunjukkan pemikiran dengan jelas. Cara Ibn Kaṣīr ini diikuti oleh al-Suyūṭī (w. 911 H). Ibn Kaṣīr bersandar pada riwayat hadis sahih yang diwarisinya sebagai pusaka, dan itulah yang membuat tafsirnya lebih dekat kepada pemikiran Islam ketimbang uraian yang berdasarkan pendapat.¹⁰²

Dari berbagai ulasan, komentar, dan analisis, dapat disimpulkan bahwa *tafsīr bi al-ma'sūr* pada prinsipnya merupakan tafsir Alquran dengan Alquran, dengan sunnah Nabi, dan dengan perkataan sahabat, atau dengan *tabi'īn*. Contoh penerapannya banyak terdapat dalam kitab tafsir terutama yang memakai metode *tafsīr bi al-ma'sūr*. Nilai dan keandalan tafsir ini diterima oleh mufasir terutama tafsir Alquran dengan Alquran dan Alquran dengan sunnah.

¹⁰¹Mannā al-Qaṭṭān, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 359-360.

¹⁰²Ṣubḥī al-Ṣālih, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 291.

D. *Tafsīr bi al-ra'y (dirāyah)*

Tafsīr bi al-ra'yi, yaitu tafsir yang memahami ayat-ayat Alquran melalui ijtihad dengan menggunakan akal pikiran, yang dalam prakteknya mendayagunakan atau mengerahkan seluruh kemampuan ilmu yang dimiliki, guna mencapai hasil penafsiran yang memadai, sesuai dengan kehendak ayat yang bersangkutan.¹⁰³

Penafsiran *bi al-ra'yi* dimulai setelah berakhir masa salaf sekitar abad ketiga Hijriah, dan peradaban Islam semakin maju dan berkembang, maka lahirlah berbagai mazhab dan aliran di kalangan umat Islam. Masing-masing golongan berusaha meyakinkan umat dalam rangka mengembangkan faham mereka. Untuk mencapai maksud itu, mereka mencari ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis Nabi lalu mereka tafsirkan sesuai dengan keyakinan yang mereka anut. Ketika itulah berkembang apa yang disebut dengan *tafsīr bi al-dirāyah* atau *tafsīr bi al-ra'yi* (tafsir yang menggunakan pikiran).¹⁰⁴

Kaum filosof misalnya, menafsirkan Alquran dari sudut pemahaman filsafat. Fuqaha menafsirkan dari sudut hukum fikih. Kaum teolog menafsirkan dari sudut pemahaman teologis dan lain sebagainya. Pendekatan dan berbagai corak *tafsīr bi al-dirāyah* muncul dikalangan ulama-ulama mutaakhirin, sehingga di abad modern lahirlah tafsir menurut tinjauan sosiologis dan sains.

¹⁰³Rif'at Syouqi Nawawi dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 152.

¹⁰⁴Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip Di Dalam Alquran* (Pekanbaru: Susqa Press, 1992), h. 34.

Meskipun *tafsīr bi al-dirāyah* ini berkembang dengan pesat, namun ulama sangat ketat dalam menerimanya. Penafsiran yang berdasarkan pemikiran semata tanpa mengindahkan kaedah-kaedah dan kriteria yang berlaku, ditolak secara tegas dan membolehkan penafsiran Alquran dengan ijtihad yang berdasarkan Alquran dan sunnah serta kaedah-kaedah yang mu'tabarah.

Di antara kitab-kitab *tafsīr bi al-dirāyah*:

1. Kitab tafsir *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baidāwī
2. Kitab tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī
3. Kitab tafsir *Jalālain* karya Jalal al-Dīn Muḥammad al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī.

a. Pengertian *tafsīr bi al-ra'yi*

Al-ra'yu memiliki akar kata dari *ra'a* – *yara* - *ra'yan* - *ru'yatan*, jamaknya *arāun* yang bisa berarti pendapat, opini, berfikir tentang dasar sesuatu (*al-fikr*), keyakinan (*al-i'tiqād*), analogi (*al-qiyās*), atau ijtihad. Kaitannya dalam bentuk penafsiran Alquran, *tafsīr bi al-ra'yi* sering disebut juga dengan istilah *tafsīr bi al-dirāyah*, *tafsīr bi al-ma'qūl*, *tafsīr al-'aqlī*, atau *tafsīr al-ijtihādī*.¹⁰⁵

Secara istilah bisa didefinisikan sebagaimana pendapat al-Žahabī bahwa *tafsīr bi al-ra'yi* adalah tafsir yang penjelasannya diambil berdasarkan ijtihad dan pemikiran mufasir setelah terlebih dahulu mengetahui bahasa Arab serta metodenya, dalil hukum yang ditunjukkan, serta problema penafsiran seperti *asbāb al-nuzūl*, *al-nāsikh wa al-mansūkh*, dan sebagainya.¹⁰⁶

¹⁰⁵Rosihan Anwar, *Ulūm al-Qur'ān* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 220.

¹⁰⁶Muḥammad Ḥusein al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, h. 25.

Al-Farmāwī juga berpendapat sama dengan al-Ẓahabī, dalam Rosihan Anwar bahwa *tafsīr bi al-ra'yi* adalah cara menafsirkan Alquran dengan jalan ijtihad setelah terlebih dahulu mufasir mengetahui metode kosa kata bahasa Arab beserta muatannya.¹⁰⁷ Pendapat lain dikemukakan oleh Musā'id Muslim 'Abdullāh, bahwa *tafsīr bi al-ra'yi* adalah menerangkan isi ayat-ayat Alquran dengan berpijak pada kekuatan akal pikiran setelah terlebih dahulu memahami ilmu bahasa Arab dan pengetahuan terhadap hukum-hukum syariah, sehingga tidak ada pertentangan dengan produk tafsir yang dihasilkannya.¹⁰⁸

Dari beberapa pendapat di atas, dirumuskan bahwa *tafsīr bi al-ra'yi* adalah metode tafsir dengan menggunakan kekuatan akal pikiran mufasir yang sudah memenuhi syarat dan memiliki legitimasi dari para ulama untuk menjadi seorang mufasir, namun penafsirannya harus tetap selaras dengan hukum syariah, tanpa ada pertentangan sama sekali.

b. Syarat-syarat mufasir *bi al-ra'yi*

Ada beberapa ketentuan sebagai syarat yang harus dipenuhi oleh mufasir berkaitan dengan diterima tidaknya dalam melakukan *tafsīr bi al-ra'yi*, yaitu, sebagai berikut;

- 1) Mempunyai keyakinan (*al-i'tiqād*) yang lurus dan memegang teguh ketentuan-ketentuan agama

¹⁰⁷Rosihan Anwar, *Ulūm al-Qur'ān*, h. 220.

¹⁰⁸Musā'id Muslim 'Abdullāh, *Aṭḥar al-Taṭawwur al-Fikr fī al-Tafsīr* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1987), h. 96.

- 2) Mempunyai tujuan yang benar, ikhlas semata-mata untuk mendekatkan diri (*al-taqarrub*) kepada Allah swt.
- 3) Bersandar hadis Nabi saw. dan petunjuk sahabat, serta menjauhi bid'ah.
- 4) Menguasai 15 bidang ilmu yang diperlukan oleh seorang mufasir, antara lain; ilmu *al-naḥw*, *al-lughah*, *al-taṣrīf*, *al-istiḳāq*, *'ilm al-ma'ānī*, *'ilm al-badī'*, *'ilm al-qirā'at*, *uṣūl al-dīn*, *uṣūl al-fikh*, *asbāb al-nuzūl*, *'ilm al-nāsikh wa al-mansūkh*, fikih, hadis-hadis yang menjelaskan tafsir *al-mujmāl* dan *al-mubhām*.¹⁰⁹

Menurut al-Ḥabībī, ada lima perkara yang harus dijauhi oleh seorang mufasir agar tidak jatuh dalam kesalahan dan tidak termasuk penafsiran *bi al-ra'yi* yang fasik yaitu:

- a) Menjelaskan maksud Allah swt. dalam Alquran dengan tanpa memenuhi terlebih dahulu syarat-syarat sebagai seorang mufasir.
- b) Mencampuri hal-hal yang merupakan monopoli Allah untuk mengetahuinya, seperti ayat-ayat *al-mutasyābihāt* yang tidak dapat diketahui kecuali oleh Allah sendiri.
- c) Melakukan penafsiran seiring dengan dorongan hawa nafsu dan kepentingan pribadi
- d) Menafsirkan Alquran untuk mendukung mazhab yang fasik, sehingga faham aliran menjadi pokok dan tafsir dipaksakan selaras untuk mengikuti keinginan mazhabnya.

¹⁰⁹Mannā al-Qaṭṭān, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), h. 163-165.

- e) Menafsirkan dengan memastikan, “demikianlah kehendak Allah” terhadap tafsirannya sendiri padahal tanpa ada dalil yang mendukungnya.¹¹⁰

Syarat-syarat dan hal yang harus di jauhi oleh seorang mufasir tersebut merupakan acuan untuk mengukur diterima tidaknya sebuah produk tafsir Alquran *bi al-ra'yi*. Dengan ketentuan-ketentuan tersebut secara tidak langsung merupakan syarat mendapatkan legitimasi jumhur ulama untuk diakui dan ditetapkan sebagai seorang mufasir. Dengan adanya ketentuan-ketentuan tersebut, menunjukkan sikap kehati-hatian para ulama tafsir agar tidak semua orang dengan mudah menafsirkan Alquran.

c. Sebab-sebab timbulnya *tafsir bi al-ra'yi*

Mula-mula tafsir Alquran disampaikan secara lisan (wicara, dari mulut ke mulut), kemudian setelah dimulai pembukuan kitab-kitab kumpulan hadis, maka tafsir Alquran dibukukan bersama-sama dengan hadis, dan merupakan satu dari beberapa bab yang terkandung dalam kitab hadis. Pada masa itu belum ada penafsiran ayat per ayat, surat per surat, dari permulaan mushaf sampai dengan akhir, dan belum ada penafsiran per judul pembahasan.

Pada akhir pemerintahan Banī ‘Umayyah dan awal pemerintahan Banī ‘Abbāsiyah, di tengah-tengah masa pentadwinan cabang-cabang ilmu pengetahuan, tafsir Alquran mulai memisahkan diri dari hadis, hidup mandiri secara utuh dan lengkap. Dalam artian, tiap-tiap ayat mendapat penafsiran, secara tertib menurut urutan mushhaf.

¹¹⁰Muḥammad Ḥusein al-Ṣābi, *al-Tafsir wa al-Mufasirūn*, h. 275.

Penafsiran Alquran pada masa-masa pertama memakai cara naqli, yaitu yang terkenal dengan istilah *al-manhaj al-tafsīr bi al-ma'sūr*. Setelah itu para ahli ilmu menafsirkan Alquran menurut keahlian mereka masing-masing. Kemudian setelah lahirnya sekte-sekte akidah didukung dengan semakin berkembangnya ilmu-ilmu kebahasaan yang dibuktikan dengan dijadikannya ilmu tersebut sebagai disiplin ilmu tersendiri, maka muncullah pentakwilan terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt* untuk menopang paham mereka. Meskipun sebenarnya bibit-bibit takwil Alquran sudah dimulai oleh beberapa sahabat, seperti 'Alī bin Abī Ṭālib, 'Abdullāh bin Mas'ūd, dan 'Abdullāh bin 'Abbās.¹¹¹

d. Perbedaan pendapat ulama tafsir tentang *tafsīr bi al-ra'yi*

Pemahaman ulama tafsir terhadap *tafsīr bi al-ra'yi* membagi mereka dalam dua golongan, yaitu ulama tafsir yang melarang dan membolehkan *tafsīr bi al-ra'yi*. Umumnya yang melarang melakukan penafsiran Alquran dengan pikiran adalah golongan ulama salaf. Menurut mereka yang tidak membolehkan, pada *tafsīr bi al-ra'yi* seorang mufasir menerangkan makna-makna yang terkandung di balik teks Alquran hanya berpegang pada pemahaman sendiri dan penyimpulannya (*istinbāt*) didasarkan pada akal semata. Landasan pemahamannya juga jauh dari ruh syari'at dan nas-nasnya.¹¹² Mereka mengambil dasar firman Allah QS al-Isrā'/17: 36.

¹¹¹Rosihan Anwar, *'Ulūm al-Qur'ān*, h. 220-221.

¹¹²Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 302

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ

مَسْئُولًا ﴿٦٦﴾

Terjemahnya:

Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungan jawabnya.

Dan firman Allah QS al-A'rāf/7: 28.

فَلَنَقُصَّنَّ عَنْهُمْ بَعْلَمٌ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ ﴿٧٠﴾

Terjemahnya:

Maka sesungguhnya akan Kami kabarkan kepada mereka (apa-apa yang telah mereka perbuat), sedang (Kami) mengetahui (keadaan mereka), dan Kami sekali-kali tidak jauh (dari mereka).

Mereka juga menunjukkan sebuah hadis Rasūlullāh saw. yang

diriwayatkan oleh Imām al-Turmuḏī dari Ibn ‘Abbās:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ، أَخْبَرَنَا بَشْرُ بْنُ السَّرِيِّ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَغْيِرٍ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ)¹¹³

Artinya:

Kami diceritakan Maḥmūd bin Gailān, kami diberitakan Basyri bin al-Saryi, kami diberitakan Sufyān dari ‘Abdi al-A’lā dari Sa’īd bin Jubair, Dari Ibn ‘Abbās ra. dia berkata, bersabda Rasūlullāh saw: “Barang siapa menafsirkan Alquran dengan tanpa ilmu, maka bersiaplah tempatnya di neraka”. Menurut Abū ‘Isa hadis ini adalah hadis *ḥasan ṣaḥīḥ*.

Abū Bakr al-Ṣiddīq pernah berkata:

¹¹³Muḥammad bin ‘Isā bin Saurah bin Mūsā bin al-Dahak al-Turmuḏī, *Sunan al-Tumuzī* Juz V, h. 199. Lihat juga al-Turmuḏī, *Sunan al-Turmuḏī*, Jilid II; kitab tafsīr al-Qur’ān, bab ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه, hadis ke 4022. (VCD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

أَيُّ الْأَرْضِ تَقْلُنِي وَأَيُّ السَّمَاءِ تَظْلُنِي إِذَا قُلْتُ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِي¹¹⁴

Artinya:

Bumi manakah yang akan menahanku dan langit mana yang akan meneduhiku jika aku menyatakan tentang Alquran dengan akal pikiranku.

Ibn Taimiyah juga berkata:

فَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَقَدْ تَكَلَّفَ مَا لَا عِلْمَ لَهُ بِهِ وَسَلَكَ غَيْرَ مَا أُمِرَ بِهِ فَلَوْ أَصَابَ الْمَعْنَى فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَكَانَ قَدْ أَخْطَأَ ۖ لِأَنَّهُ لَمْ يَأْتِ الْأَمْرُ مِنْ بَابِهِ كَمَا حَكَّمَ بَيْنَ النَّاسِ عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ وَإِنْ وَفَّقَ حُكْمُهُ الصَّوَابُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَلَكِنْ يَكُونُ أَخْفُ جَرَمًا.¹¹⁵

Artinya:

“Barang siapa mengatakan tentang Alquran dengan dasar pikirannya saja, maka berarti dia telah menentukan beban yang tidak ada ilmu (pengetahuan) tentang hal itu, dan berarti telah menempuh hal yang tidak diperintahkan. Apabila ia tepat mengartikan pada suatu urusan, namun dia tetap bersalah karena dia tidak mendatangi sesuatu itu dari pintunya, jalurnya/ketentuannya) seperti halnya seorang hakim yang memutuskan perkara orang dengan kebodohan, maka dia akan masuk neraka sekalipun keputusannya itu sesuai dengan kebenaran, tetapi hal itu hanya lebih ringan dasarnya dari pada orang berbuat salah.”

Namun sebagian besar ulama membolehkan penafsiran dengan menggunakan metode *tafsīr bi al-ra'yi*, dengan tingkat kehati-hatian yang tinggi, mereka menempuh jalur *al-jam'u wa al-tafriq* (mengkompromikan dan memilah-milah), sehingga mereka memunculkan beberapa syarat bagi mufasir sebagai ketentuan baku yang telah disepakati.¹¹⁶

Para ulama tafsir yang membolehkan, berpijak pada Alquran tentang dorongan supaya berijtihad dan memikirkan ayat-ayatnya, guna mengetahui

¹¹⁴Rosihan Anwar, *‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 222.

¹¹⁵Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Usūl al-Tafsīr*, h. 105.

¹¹⁶Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 186. Bandingkan dengan Muḥammad Ḥusein al-Ṣābi, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, Jilid I, h. 264.

hukum-hukum yang ada di balik rangkaian ayat-ayat di dalamnya. Mereka bersandar pada firman Allah swt. QS Şād/38: 29.

كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٣٩﴾

Terjemahnya:

Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa, *tafsīr bi al-ra'yi* adalah upaya menjelaskan makna ayat Alquran dengan menggunakan kemampuan akal pikiran, namun tetap dalam batasan yang tidak melenceng dari syaria Islam dan syarat-syarat yang telah ditentukan oleh para ulama. Perbedaan ulama terhadap *tafsīr bi al-ra'yi*, tentang pengharamannya, pada prinsipnya pengharaman itu hanya jika dilakukan tanpa dasar atau pengetahuan kaidah bahasa Arab, pokok-pokok hukum syaria, atau jika penafsiran tersebut digunakan untuk menguatkan kelompok dan golongan tertentu.

E. Tafsir Sufi (*Isyārī*)

1. Definisi tafsir sufi

Tafsir sufi atau yang lebih dikenal dengan istilah *tafsīr al-isyārī*, secara etimologis berasal dari akar kata إشارة - يشير - أشار yang berarti memberi isyarat atau petunjuk. Jadi kata “*isyārī*” berfungsi sebagai keterangan sifat bagi lafal “tafsir”, maka “*tafsīr al-isyārī*” berarti sebuah penafsiran Alquran yang berangkat dari isyarat atau petunjuk. Artinya penafsiran diperoleh dengan isyarat atau

petunjuk yang diterima oleh mufasir melalui ilham. Para ahli tasawuf inilah yang banyak menafsirkan Alquran melalui isyarat yang mereka terima. Oleh karena itulah “*tafsīr al-isyārī*” disebut juga “ tafsir sufi”.¹¹⁷

Tafsir sufi adalah takwil Alquran yang berbeda dengan makna zahirnya lafal atau ayat, karena isyarat-isyarat yang sangat rahasia yang hanya diketahui oleh orang tertentu (sufi) yang telah diberi ilham oleh Allah swt. Dalam tafsir sufi, seorang mufasir akan melihat makna lain selain makna zahir yang terkandung dalam Alquran, namun makna lain itu tidak tampak oleh setiap orang, kecuali orang-orang yang telah dibukakan hatinya oleh Allah swt.¹¹⁸

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum tafsir sufi, sebagian ada yang memperbolehkan dengan syarat yang sangat ketat, dan sebagian ulama melarangnya dengan tegas.¹¹⁹ Ibn ‘Abbās berkata: sesungguhnya Alquran itu mengandung banyak ancaman dan janji, meliputi yang zahir dan batin. Tidak pernah terkuras keajaibannya, dan tak terjangkau puncaknya. Barang siapa yang memasukinya dengan hati-hati, akan selamat, dan barang siapa yang ceroboh, akan jatuh dan tersesat. Ia memuat beberapa khabar dan perumpamaan, tentang halal dan haram, *nāsikh* dan *mansūkh*, *muḥkām* dan *mutasyābih*, zahir dan batin. Zahirnya adalah bacaan, sedang batinnya adalah takwil.¹²⁰

¹¹⁷Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis* (Semarang: Pustaka Pelajar, 2001), h. 54.

¹¹⁸Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 171.

¹¹⁹Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz I, h. 546.

¹²⁰Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ulum Alquran*, Juz II, h. 185.

Ulama yang membolehkan penafsiran sufi, setidaknya telah merumuskan beberapa poin yang menjadi syarat diterimanya sebagai tafsir:

- a) Tidak meniadakan makna zahir ayat
- b) Tidak menyatakan bahwa makna isyarat itu merupakan makna sebenarnya (makna satu-satunya), tanpa ada makna zahir
- c) Hendaknya takwil yang digunakan tidak terlalu jauh, sehingga tidak sesuai dengan lafal
- d) Tidak bertentangan dengan syariah maupun akal
- e) Dalam takwilnya tidak menimbulkan keraguan pemahaman manusia.¹²¹

Untuk dapat mengetahui serta mengelaborasi corak serta bias sektarian dalam tafsir sufi. Perlu kiranya dipaparkan terlebih dahulu penjelasan singkat tentang sufisme, karena tafsir sufi pada dasarnya adalah tafsir yang dikemukakan oleh para sufi, dan para sufi menjadi sufi karena sufisme. Bahkan cikal bakal kemunculan tafsir sufi berawal dari gerakan sufisme.

Secara terminologis, tasawuf adalah pengalaman rohani yang bersifat individual. Lebih jelasnya, dapat dikatakan bahwa intisari tasawuf adalah kesadaran akan adanya dialog langsung manusia dengan Tuhan.¹²² Selanjutnya, tasawuf menggambarkan keadaan yang selalu berorientasi kepada kesucian jiwa, mengutamakan panggilan Allah swt., berpola hidup sederhana, mengutamakan

¹²¹Muhammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, h. 549.

¹²²M. Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam* (Semarang: PT. Duta Grafika, 1993), h. 142.

kebenaran dan rela berkorban demi tujuan-tujuan yang lebih mulia di sisi Allah swt., sikap yang demikian pada akhirnya akan membawa seseorang berjiwa tangguh, memiliki daya tangkal yang kuat dan efektif terhadap berbagai godaan hidup yang menyesatkan.¹²³

Dalam perkembangannya, penafsiran sufistik pada prinsipnya terbagi atas dua bagian yaitu: *tafsīr sūfī naẓarī* dan *tafsīr sūfī isyārī*. *Tafsīr sūfī naẓarī* menghendaki pengertian batin, maka penafsiran ini sering menggunakan takwil untuk menyesuaikan pengertian ayat-ayat Alquran dengan teori-teori tasawuf yang mereka anut. *Tafsīr sūfī naẓarī* diduga memaksakan diri untuk memahami dan menerangkan Alquran dengan penjelasan yang berbeda dari makna zahir ayat. Contoh pada QS al-Fajr/89: 29-30:

فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

Terjemahnya:

Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam syurga-Ku.

Ibn 'Arabī dalam Ḥusein al-Ẓahabīy menjelaskan bahwa yang dimaksud surga dalam ayat tersebut adalah diri sendiri. Dengan memasuki diri sendiri, orang mengenal dirinya, dan mengenal diri sendiri itu adalah mengenal Tuhan, dan keadaan terakhir ini merupakan puncak kebahagiaan bagi manusia.¹²⁴

¹²³Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, h. 241.

¹²⁴Lihat Muḥammad Ḥusein al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, Jilid II, h. 342.

Di sisi lain, *tafsīr sūfī isyārī* berusaha mentakwilkan ayat-ayat Alquran berdasarkan isyarat-isyarat atau simbol-simbol tersembunyi yang menurut para sufi hanya bisa diketahui ketika telah melakukan suluk. *Tafsīr sūfī al-isyārī* ini memahami bahwa penafsiran paling benar adalah yang diperoleh dari makna hakiki melalui ilmu makrifat yang hanya bisa dilakukan seorang sufi yang telah melalui *maqāmāt* dan *al-aḥwāl* dalam tasawuf.¹²⁵

Dari kedua tipologi penafsiran sufi tersebut, tampaknya *tafsīr sūfī isyārī* inilah yang lebih banyak mendapat perhatian dan mendapat respon positif dari kalangan mufasir dari pada *tafsīr sūfī naẓarī*, sehingga dalam *tafsīr sūfī isyārī* terdapat syarat-syarat untuk dapat diterima sebagai tafsir yang sesuai dengan syariah.¹²⁶

Dengan demikian, tafsir sufistik ini adalah suatu upaya dalam menafsirkan Alquran yang didominasi paham sufi yang dianut oleh mufasirnya, karena tasawuf telah menjadi minat dasar bagi mufasirnya, untuk legitimasi atas pendapatnya tentang paham tasawuf. Kemudian dalam perkembangannya muncul dua model tafsir sufi yakni *tafsīr sūfī naẓarī* dan *tafsīr sūfī isyārī* yang masing-masing memiliki ciri khas tersendiri sebagaimana telah diuraikan di atas.

¹²⁵Abd al-Hay al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī* (Miṣr: Dirāsah Manḥajiyāt Mauḍū'iyāt, Maktabah Jumhuriyah Miṣr, 1977), h. 29.

¹²⁶Syarat-syarat diterimanya tafsir *isyārī* adalah yang memenuhi syarat-syarat berikut: *Pertama*, tidak boleh bertentangan dengan makna zahir dari susunan kalimat ayat-ayat Alquran. *Kedua*, harus didukung oleh kesaksian syara' yang menguatkannya. *Ketiga*, tidak bertentangan dengan syara' ataupun akal. *Keempat*, tidak mengandung penyelewengan-penyelewengan dari susunan kalimat lafal-lafal Alquran. Lihat 'Abd al-Hay al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, h. 255.

2. Sejarah lahirnya tafsir sufi

Menelisik sejarah kemunculan tafsir sufistik tentunya harus dimulai dari mengkaji munculnya gerakan tasawuf dalam dunia Islam, sebagai penemu ide-ide tasawuf dalam Alquran kemudian dituangkan menjadi sebuah produk tafsir. Menurut Abdul Mustaqim dalam bukunya "*Mazāhib al-Tafsīr*" dijelaskan bahwa berkembangnya sufisme dalam dunia Islam di tandai dengan praktik-praktik asketisme dan eskapisme yang dilakukan oleh generasi awal Islam semenjak munculnya konflik politis sepeninggal Nabi.¹²⁷

Gerakan tasawuf berjalan secara gradual, ia muncul dari sikap zuhud yang berusaha melepaskan diri dari kehidupan duniawi. Selanjutnya berjalan melalui pemikiran-pemikiran emanasi ketuhanan yang sangat populer dalam aliran Neo Platonisme yang juga merupakan salah satu sumber pengetahuan bagi para sufi, lantas sampai pada perasaan yang naik ke atas dan berujung pada perasaan rindu kepada Allah swt. dan cinta yang sangat mendalam kepada Allah.¹²⁸ Pada dasarnya cikal bakal aliran tasawuf adalah gerakan hidup zuhud, sehingga jauh sebelum orang sufi lahir, telah ada orang yang mengamalkan gerakan hidup zuhud dan secara tekun mengamalkan ajaran-ajaran batin Islam, kemudian dikenal dengan ajaran tasawuf.

Sebagian pendapat lagi mengatakan bahwa asal-usul ajaran tasawuf berasal dari zaman Nabi Muḥammad saw. berasal dari kata "beranda" (*suffa*),

¹²⁷Abd al-Mustaqīm, *Mazāhib al-Tafsīr; Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), h. 84.

¹²⁸Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, h. 21.

dan pelakunya disebut dengan *ahl al-suffa*, seperti telah disebutkan di atas. Huzaifah bin al-Yamānī, salah seorang sahabat Nabi yang dianggap pertama kali menyampaikan ilmu-ilmu yang kemudian dikenal dengan “tasawuf”.¹²⁹

Menurut catatan sejarah, Huzaifah bin al-Yamānī pertama-tama mendirikan madrasah tasawuf, tetapi pada masa itu belumlah terkenal dengan nama tasawuf. Imam sufi yang pertama dikenal dalam sejarah Islam yaitu Ḥasan al-Baṣrī seorang ulama besar *tabi’īn*, murid pertama Huzaifah bin al-Yamānī dan adalah keluaran dari madrasah yang pernah didirikannya.¹³⁰

Dengan demikian, tasawuf berkembang dimulai dari madrasah Huzaifah bin al-Yamānī di Madinah, kemudian diteruskan madrasah Al-Ḥasan al-Baṣrī di Basrah dan seterusnya oleh Sa’ad bin al-Mussayib salah seorang ulama besar *tabi’īn*. Sejak itulah pelajaran ilmu tasawuf telah mendapat kedudukan dalam Islam sepanjang masa.

Terlepas dari adanya silang pendapat seputar penyebab utama yang memotivasi lahirnya gerakan zuhud, Abū al-A’lā al-Afīfī mengemukakan sebagaimana dikutip oleh Asmaran As.¹³¹ bahwa faktor yang memicu lahirnya gerakan hidup zuhud dalam Islam ada empat di antaranya adalah:

- a) Ajaran-ajaran Islam itu sendiri.
- b) Revolusi ruhaniyah kaum muslimin terhadap sistem sosial-politik yang berlaku.

¹²⁹Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984), h. 155.

¹³⁰Mustafa Zahri, *Kunci Memahami ilmu Tasawuf*, h. 15.

¹³¹Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 234.

- c) Dampak asketisme Masehi.
- d) Penentangan terhadap fikih dan kalam.¹³²

Berbeda dengan apa yang diungkapkan oleh Ignaz Goldziher, seorang orientalis terkemuka menyatakan bahwa sebenarnya eksistensi ajaran tasawuf bukanlah konsep (ide) yang bersifat Qurani.¹³³ Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa sebenarnya tasawuf Islam mempunyai kecenderungan dalam merenungkan makna Alquran melalui media simbol dan isyarat, kemudian pada langkah berikutnya, mereka mempunyai kecenderungan untuk mampu menemukan fondasi konstruk mazhabnya dalam Alquran, dan menegaskan bukti bahwa prinsip-prinsip tertentu dalam mazhab mereka disandarkan pada kitab wahyu yang suci. Sehingga menurut mereka (para sufi) beberapa ayat dalam Alquran dapat dipahami sebagai teks yang menopang mazhab mereka.

Pada abad pertama Hijriah, tasawuf belum dikenal sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri, maka abad ketiga Hijriah dapat diklaim sebagai awal dari adanya kesadaran untuk merumuskan epistema tasawuf Islam sebagai bagian dari upaya identifikasi tasawuf Islam dengan perilaku keagamaan yang senada. Klaim ini dikuatkan oleh fakta sejarah yang menyatakan bahwa dalam masa ini muncul nama-nama besar yang mulai tergerak untuk menulis tentang tasawuf semisal al-Muhāsibī (243 H.), al-Kharrāz (277 H.), al-Ḥākim al-Turmuḏī (285 H) dan al-Junaid (297 H). (al-Taftāzānī).¹³⁴

¹³²Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf*, h. 234.

¹³³Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, h. 218.

¹³⁴Muḥammad Mauhiburrahman, *“Epistemologi Tasawuf Islam, Studi Analisa Kritis Atas Madkhal ilā al-Taṣawuf al-Islāmī,”* Makalah dipresentasikan dalam acara bedah buku Misykati Center, Cairo 30 Maret 2006.

Upaya perumusan epistema ini menjadikan tasawuf tidak lagi identik sebagai pengejawantahan sikap keberagamaan, namun beralih menjadi sebuah disiplin ilmu yang memuat sebagian teori dengan terma-terma sufistik, sehingga pada abad ketiga Hijriah, tasawuf berbenturan dengan nilai-nilai normatif, selaras dengan diskursus keagamaan yang lain seperti tafsir. Dari sinilah awal penafsiran yang bercorak sufistik, karena para sufi mulai mengambil bagian dalam mengkaji dan menafsirkan Alquran.

Dalam sejarah penafsiran sufistik Alquran, Ruslan membagi lima periodisasi penafsiran Alquran yang bernuansa sufistik yaitu;

- a) periode paling awal ketika seluruh akar tradisi ditemukan yaitu pada periode sahabat,
- b) periode ketika tafsir-tafsir sufi ditulis dan dikodifikasikan,
- c) periode Syi'ah Itsna Asyariyah ketika pusat tafsir sufistik Alquran berpindah ke Persia,
- d) periode tafsir klasik besar,
- e) periode masa kini.¹³⁵

Demikianlah sejarah singkat tentang proses timbulnya *tafsīr sūfī al-isyārī* yang melewati perjalanan panjang dalam dunia Islam. Kaum sufi ini melakukan pengkajian terhadap Alquran lebih pada aspek makna batin dari ayat-ayat Alquran untuk dijadikan dasar ajaran. Praktek seperti ini berlanjut, bahkan menjadi suatu gerakan sebagai reaksi dari penguasa yang dianggap tidak lagi mengindahkan hukum-hukum Allah dalam menjalankan pemerintahan.

¹³⁵Ruslan, "Konsep Spiritualitas Ibn 'Arabī dalam tafsir Ibn 'Arabī", *Disertasi* (Makassar: PPs UIN Alauddin, 2007, h. 83-90).

3. Corak dan karakteristik tafsir sufistik

Alquran tidak henti-hentinya menjadi objek kajian tafsir (interpretasi) karena ia diyakini sebagai kitab suci yang akan memberi petunjuk yakni *hudan*, *bayyinah*, dan *furqān*. Hal ini dapat dilihat pada QS al-Baqarah/2: 165.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ

Terjemahnya:

Bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan Alquran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil).¹³⁶

Ayat di atas menunjukkan bahwa Alquran menjadi pedoman dalam setiap aspek kehidupan umat Islam. Relevansi ini terlihat pada petunjuk yang diperoleh manusia dari Alquran dalam berbagai aspek kehidupannya, sebagaimana pada QS al-Isrā'/17: 9.

إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ۝

Terjemahnya:

Sesungguhnya Alquran ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus dan memberi kabar gembira kepada orang-orang Mukmin yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar¹³⁷

Sehubungan dengan itu, para mufasir senantiasa berupaya melakukan penafsiran untuk mencari dan menemukan makna-makna yang terkandung di

¹³⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 31.

¹³⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 385

dalamnya berdasarkan keahliannya dan kecenderungan masing-masing. M. Quraish Shihab sebagai salah seorang mufasir Indonesia telah mengutip pendapat mufasir terkemuka seperti Muḥammad Arkon, Muḥammad ‘Abduh dan ‘Abdullāh Darrās tentang Alquran yang memiliki potensi untuk ditafsirkan dari berbagai sudut pandang.

Muḥammad Arkon misalnya, seorang pemikir al-Jazair kontemporer, menulis bahwa “Alquran memberikan kemungkinan arti yang tak terbatas, senantiasa terbuka untuk penafsiran baru (*reinterpretasi*), tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.¹³⁸ Dengan demikian, tafsir sebagai usaha untuk memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Misalnya, corak penafsiran Alquran adalah suatu hal yang tak dapat dihindari. M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa corak penafsiran yang dikenal selama ini adalah corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fikih atau hukum, dan corak tasawuf.

Bermula pada masa Syaikh Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), corak-corak tersebut mulai berkembang dan perhatian banyak tertuju kepada corak sastra budaya kemasyarakatan. Corak tafsir ini menjelaskan petunjuk ayat-ayat Alquran yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti tapi indah didengar. Ahmad As. sebagaimana dikutip M. Quraish

¹³⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 72.

Shihab bahwa secara umum pendekatan yang sering dipakai oleh para mufasir adalah pendekatan bahasa, konteks antara kata dan ayat, dan sifat penemuan ilmiah.¹³⁹

Selain itu, paradigma beragama diyakini sangat mempengaruhi pola penafsiran seorang penafsir. Ahli fikih, teolog, filosof, ahli sastra, demikian pula kalangan sufi memiliki kecenderungan menafsirkan Alquran berdasarkan perspektif keilmuan masing-masing. Darrāz mengungkapkan bahwa Alquran itu bagaikan batu permata yang setiap sudutnya memantulkan cahaya. Setiap cahaya yang dipantulkan itu tidak sama kesannya pada masing-masing sisi, tergantung pada sudut pandang orang yang melihatnya.¹⁴⁰

Atas dasar inilah penafsiran Alquran melahirkan berbagai corak yang disebabkan oleh perbedaan kecenderungan, interes, motivasi mufasir, perbedaan misi yang diemban, perbedaan ke dalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, perbedaan masa, lingkungan serta perbedaan situasi dan kondisi. Kesemuanya menimbulkan berbagai corak penafsiran yang terus berkembang melahirkan bermacam-macam metode yang berbeda-beda pula.

Kaum sufi misalnya, memiliki cara pandang yang khas dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Dalam khazanah penafsiran perspektif sufi, akan ditemukan sejumlah penjelajahan, pengembaraan, serta pergulatan kejiwaan yang amat

¹³⁹Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 73.

¹⁴⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 72. Bandingkan dengan Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Alquran*, h. 386-389.

dalam, sehingga dalam tafsir sufi akan banyak bergulat dengan dimensi *esoteric* yang tersembunyi di balik makna harfiah ayat. Aktivitas penafsiran kaum sufi pada dasarnya adalah pencarian isyarat-isyarat yang tersimpan di balik teks suci Alquran. Karena itulah tafsir sufi juga sering disebut dengan tafsir *isyārī*.¹⁴¹

Secara umum, dapat dipahami bahwa ciri khas tafsir sufi dalam mendekati Alquran adalah pada sisi penggunaan intuisi atau *irfānī*. Dalam konteks pemikiran kaum sufi, intuisi memiliki makna yang lebih dalam, karena berada dalam ranah spiritual-ketuhanan. Intuisi kaum sufi bukan sekedar bisikan atau gerak hati yang murni bersifat manusiawi, namun di sana terdapat pancaran Ilahiyah yang hadir melalui penyingkapan (*mukāsyafah*).¹⁴² Model inilah yang membawa dampak dalam penafsiran Alquran yang melahirkan dua model penafsiran sufistik yang dikenal dengan tafsir sufi *al-isyārī* dan tafsir sufi *naẓarī*.

Maḥmūd Basyūnī Faudah, menyebutkan bahwa corak tafsir sufistik terbagi dua dengan istilah tafsir sufi *al-isyārī* (*'amalī*) dan tafsir sufi *naẓarī* (teoretis),¹⁴³ sebagai berikut:

a. Tafsir sufi *al-isyārī* (*'amalī*)

Tafsir sufi *al-isyārī* adalah penafsiran ayat-ayat Alquran yang berbeda dari makna zahir ayat-ayat, karena isyarat-isyarat yang sangat rahasia yang hanya

¹⁴¹Lihat <http://hansmart.blog.friendster.com/2008/mengenal-tafsir-sufi> diakses Mei/2013

¹⁴²M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 72.

¹⁴³Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍaui al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 246.

diketahui oleh seorang sufi dalam menemukan rahasia-rahasia Alquran. Dasar penafsiran dari tafsir sufi *al-isyārī* adalah "bahwa Alquran mencakup apa yang zahir dan batin, makna zahir dari Alquran adalah teks ayatnya, sedangkan makna batinnya adalah makna isyarat di balik makna zahir."¹⁴⁴

Dalam tafsir ini, seorang mufasir akan melihat makna lain, selain makna zahir yang terkandung dalam ayat Alquran, akan tetapi makna itu tidak tampak oleh setiap orang kecuali orang-orang yang dibukakan hatinya oleh Allah swt. dan diterangkan mata hatinya. Namun demikian, tafsir sufi *al-isyārī* ini mendapat respon lebih besar dari tafsir sufi *nazarī*, sehingga dirumuskanlah persyaratan sebagai tafsir yang dapat diterima sebagaimana telah dijelaskan terdahulu.

a. Tafsir sufi *nazarī*

Tafsir sufi *nazarī* adalah tafsir yang dibangun untuk mempromosikan dan memperkuat teori-teori mistik dengan menggeser tujuan Alquran kepada tujuan target mistis mufasir. Al-Žahabī mengatakan bahwa tafsir sufi *nazarī* dalam prakteknya adalah pensyarah Alquran yang tidak memperhatikan segi bahasa serta apa yang dimaksudkan oleh syara'. Ulama yang dianggap kompeten dalam tafsir *nazarī* adalah Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, seorang sufi yang dikenal dengan paham *wiḥdah al-wujūd*. Penafsirannya selalu dipengaruhi oleh paham *wiḥdah al-wujūd* yang merupakan teori atau paham terpenting dalam tasawufnya dan seolah-olah penafsirannya dijadikan legitimasi atas pahamnya.¹⁴⁵

¹⁴⁴Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍaui al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 249- 250.

¹⁴⁵Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍaui al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 249- 250. Bandingkan dengan Seyyed Ḥossein Naṣr, *The Garden of Trutsh: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditional*, terj. Yuliani Liputo, *The Garden of Trutsh: Mereguk Sari Tasawuf* (Cet. I; Bandung: Mizan Pustaka, 2010), h. 258-259.

Ciri dari tafsir *nazarī* yaitu; *pertama*, penafsiran ayat Alquran dalam tafsir *nazarī* sangat dipenuhi oleh filsafat. *Kedua*, hal-hal yang gaib dibawa ke dalam sesuatu yang nyata atau tampak atau dengan perkataan lain yang mengkiaskan gaib ke yang nyata. *Ketiga*, terkadang tidak memperhatikan kaidah-kaidah nahwu dan hanya menafsirkan apa yang sejalan dengan ruh jiwa sang penafsir.

Corak tafsir sufi yang mempunyai karakteristik khusus, berorientasi pada pendekatan diri kepada Allah swt. dan pemahaman wujud Tuhan atau bahkan penyatuan diri dengan-Nya. Hal ini tidak lepas dari epistemologi yang dipakai, yaitu epistemologi *'irfāni* yang dalam cara kerja epistemologi ini adalah adanya konsep zahir dan batin. Mereka melihat Alquran sebagai makhluk yang punya dimensi zahir dan batin, zahir dari Alquran adalah teks Alquran sendiri, sedangkan yang batin adalah apa yang ada di balik teks.

Corak tafsir sufi yang lahir sebagai bias dari timbulnya gerakan-gerakan sufisme tentu saja mempunyai ciri khusus atau karakter yang membedakannya dari tafsir lainnya. Ada dua gagasan inti (*core ideas*) yang membangun karakter penafsiran mereka:

- a) Mereka berargumen bahwa sebagaimana halnya orang bernajis secara ritual yang tidak diperkenankan menyentuh (*muṣṣaḥ*) Alquran, maka orang yang tidak memiliki kesucian hati pun tidak akan bisa menerima pesan Alquran. Dengan bahasa lain, hanya orang-orang yang telah mencapai *ma'rīfat* (*gnosis*) saja yang mampu menangkap pesan-pesan tersembunyi Alquran.
- b) Mereka tidak berhenti pada pengertian literal atas teks dan tidak pula menolaknya, namun mereka melangkah lebih jauh dengan berkonsentrasi menggali dan menguak makna-makna batiniah (*the inner meanings*) teks.¹⁴⁶

¹⁴⁶Farid Essack, *The Alquran: A User's Guide* (Oxford: Oneworld, 2005), h. 134.

Sekalipun kriteria di atas sering menjadi pedoman dalam memahami tafsir sufi, namun tidak semua pengkaji sufi sependapat dengan kriteria tersebut. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa tafsir sufi juga memiliki banyak corak kekhasan sesuai dengan paradigma berpikir masing-masing tokohnya. Namun, hal paling mendasar adalah bagaimana kita memaknai kekayaan tafsir sufistik sebagai upaya mulia para sufi untuk mendekati makna hakiki di balik ayat-ayat Alquran yang sarat dengan hikmah dan petunjuk bagi kehidupan manusia.

Dengan demikian, tafsir sufi *nazarī* adalah penafsiran Alquran yang tidak memperhatikan aspek bahasa serta apa yang dimaksudkan oleh syara'. Sedangkan tafsir sufi *al-isyārī* adalah pentakwilan ayat-ayat Alquran yang berbeda dengan makna zahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima para tokoh sufisme, tetapi di antara kedua makna tersebut dapat dikompromikan.

4. Tafsir sufi dalam kontroversi

Pada masa-masa awal sejarah perkembangan tafsir, ia masih berbentuk tradisi lisan yang berangkat dari tradisi periwayatan,¹⁴⁷ atau dikenal dengan istilah tafsir *bi al-ma'sūr*. Pada perkembangan selanjutnya, muncul ragam dan corak penafsiran yang tidak berbasis riwayat, melainkan juga bercorak warna-warni dengan ragam pendekatan rasional,¹⁴⁸ yang merepresentasikan

¹⁴⁷Mahmoud Ayoub, *The Alquran and Its Interpreters, Volume I* (New York: State University of New York Press, 1984), h. 3.

¹⁴⁸Pendekatan rasional dalam tafsir adalah penafsiran yang berbasis upaya perenungan dan pemahaman Kitab Allah dengan menggunakan perangkat ilmu-ilmu bantu (*al-'ulūm al-khādīmah*) yang bisa merealisasikan tujuan mulia ini. Lihat Mānī 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasirīn* (Cet. I; Cairo/Beirūt: Dār al-Kutb al-Miṣr, 1978), h. 7.

pengalaman, afiliasi, dan *interest* para tokohnya, sesuai dengan latar belakang keilmuwan, kecenderungan, paham, dan aliran mereka, mulai dari kalangan ahli bahasa, ahli fikih hingga kaum filosof dan mutakallimin (teolog).¹⁴⁹

Sebagaimana halnya kelompok-kelompok lain dalam Islam, kaum sufi juga banyak melakukan pengkajian Alquran dan memiliki sejumlah kitab tafsir yang didasarkan pada pemikiran-pemikiran para tokoh sufi dan menggunakan uraian yang berciri khas tasawuf yang penuh nuansa simbolisme dan filsafat.¹⁵⁰

Penafsiran Alquran dengan isyarat-isyarat batiniyah oleh kaum sufi ini, memunculkan kontroversi di kalangan ahli *'ulūm al-tafsīr* sebagaimana kontroversi seputar tasawuf itu sendiri. Sebagian kalangan menerimanya dengan syarat-syarat ketat, dan sebagian lagi menolaknya mentah-mentah dan tidak menganggapnya sebagai tafsir, bahkan ada yang berfatwa bahwa tafsir kaum sufi, seperti "*Ḥaqā'iq at-Tafsīr*" karya Abū 'Abdurrahmān al-Sulamī (w. 412) bukanlah tafsir, dan jika ada yang meyakini sebagai tafsir, maka ia telah kafir.¹⁵¹

Ibn Taimiyah dalam hal ini, menganggap kaum sufi yang melakukan penafsiran Alquran sebagai orang-orang yang keliru yakni mereka menafsirkan

¹⁴⁹Teungku Muḥammad Hasbi ash-Shiddieqy memetakan corak tafsir dan aliran-alirannya ke dalam sebelas golongan; diawali dengan golongan pengusung tafsir riwayat dan diakhiri dengan golongan pembela mazhab dan ideologi keagamaan. Lebih lanjut lihat Muḥammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah & Pengantar Ilmu Al Alquran dan Tafsir* (Cet. I; Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997), h. 239-242.

¹⁵⁰Muḥammad Ḥusein al-Ṣāḥibī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, terj. Hamim Ilyas, BA dan Machnun Husain, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Alquran* (Cet. IV; Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 92.

¹⁵¹Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 66.

Alquran dengan pengertian-pengertian yang benar, namun Alquran tidak menunjukkan hal tersebut.¹⁵²

Ibn Ṣalāh bersikap tegas menolak tafsir sufistik dengan alasan bahwa tafsir sufistik hanyalah asumtif (*zan*) yang berupaya membanding-bandingkan makna Alquran. Maka siapa menganggap kitab karangan al-Sulamī (*Ḥaqāiq al-Tafsīr*) adalah kitab tafsir, sungguh ia kafir, namun al-Suyūṭī menukil dari Ibn Aṭ'illah dengan mengatakan bahwa tafsir yang dilakukan oleh sufi terhadap Alquran tidaklah mengubah makna zahir Alquran.¹⁵³

Ibn 'Arabī dalam hal ini, membela penafsiran sufistik dengan mengatakan bahwa ucapan-ucapan para sufi dalam menafsirkan Alquran adalah tafsir yang hakiki, bukanlah sekedar bandingan-bandingan makna zahir Alquran.¹⁵⁴

Ibn 'Arabī¹⁵⁵ dengan konsep *wiḥdah al-wujūd* (560 H/638 M) mengatakan bahwa penyingkapan makna batin, tidak pernah mengubah, apalagi menyangkal perintah dan larangan syariah. Spiritualisme tasawuf harus berpedoman pada syariah. Syariah adalah timbangan (*mizān*) yang harus ditaati oleh siapa pun yang menginginkan keberhasilan spiritualisme tasawuf.¹⁵⁶

¹⁵²Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fī Ushūl at-Tafsīr*, ditahqiq Adnan Zuzur (Cet. I; Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1391 H/1971 M), h. 92-93.

¹⁵³Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍaui al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 253.

¹⁵⁴Maḥmūd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhū fī Ḍaui al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 524.

¹⁵⁵Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn 'Arabī Abū Bakr al-Hātimī al-Ṭāī al-Andalusī. Lahir di Mursia Spanyol 17 Ramaḍān 560 H. w. 28 Rabi' al-Sānī 638 H.

¹⁵⁶Willian C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge; Ibn 'Arabī's Metaphysics of Imagination*, terj. Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani, *Pengetahuan Spiritual Ibn 'Arabī* (Cet. I; Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2001), h. 18.

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa eksperimentasi kontemplatif para mistikus dalam bidang sufistik diklasifikasikan dalam dua kategori; sufistik-filosofis dan sufistik praktis. Klasifikasi ini berpengaruh terhadap tipologisasi inklinasi tafsir-tafsir kaum sufi; eksperimentasi sufistik-filosofis dalam interaksinya dengan teks Alquran akan memunculkan corak tafsir sufistik-filosofis-teoritik (*tafsīr sūfī al-naẓarī*), sementara eksperimentasi sufistik-praktis berujung pada munculnya tipologi tafsir sufistik-intuitif (*tafsīr sūfī al-isyārī*).

Kedua tipologi tafsir sufistik tersebut senantiasa mengundang kontroversi dan resistensi dari sebagian umat Islam. Tafsir sufistik-filosofis terus dikecam oleh beberapa kalangan sebagai model interpretasi atheis, karena tafsir tipe ini bukannya bertujuan mencari makna otentik Alquran, melainkan guna melegitimasi teori-teori filsafat Hellenisme dan Hermetisme. Penafsiran sufistik-filosofis terhadap teks Alquran terus digugat karena dianggap sebagai bentuk interpretasi yang terpengaruh oleh doktrin *ittiḥād* Abū Yazīd al-Bustāmī (w. 875), *ḥulūl* al-Ḥallāj (w. 922), dan *wiḥdah al-wujūd* Ibn al-'Arabī (w. 1240) yang semuanya diklaim sebagai bentuk panteisme atau monisme.

Ibn 'Arabī, penulis tafsir "*Al-Qur'ān al-Karīm*", dikecam dan dikafirkan oleh Muḥammad 'Abduh. Tafsir ini dinisbahkan oleh 'Abduh kepada seorang Syiah Batiniyah, al-Kasyānī. Kata 'Abduh, "Di dalam tafsir tersebut banyak sekali penyimpangan yang terlepas dari agama dan kitab Allah swt., tidak cukup itu saja, al-Ḥallaj yang memiliki pandangan sufi juga harus mengalami nasib yang mengenaskan, ia dieksekusi."¹⁵⁷

¹⁵⁷Lihat <http://irwanmasduqi.blogspot.com/2006/11/pergulatan-makna-esoteric-dalam-tafsir.html>. [Irwan Masduqi, aktivis Lakpesdam, Center for Moderate Moslem, dan Study of Koran Exegesis] di akses 5 Oktober 2011.

Sementara untuk membela teori Ibn ‘Arabī, Titus Burckhardt dalam *An Introduction to Sufism*, Mir Valiuddin dalam *the Quranic Sufism*, Henry Corbin dalam *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*, Toshihiko Izutsu dalam *the Concept and Reality of Existence*, dan Sayyed Ḥussein Naṣr dalam *Ideals and Realities of Islam*, tidak menyetujui jika *wiḥdah al-wujūd* Ibn al-‘Arabī diinterpretasikan dengan panteistik dan monistik, karena doktrin *wiḥdat al-wujūd*, sejatinya tetap menekankan transendensi Tuhan, sementara panteisme dan monisme tidak menekankan transendensi Tuhan dan menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam. Bagi mereka, tuduhan miring yang ditujukan kepada konsep *ittihād* Abū Yazīd al-Bustāmī, *ḥulūl* al-Hallaj, dan *wiḥdah al-wujūd* Ibn al-‘Arabī (w. 1240), itu timbul karena kesalahpahaman bahwa doktrin-doktrin tersebut menghilangkan perbedaan antara Khalik dan makhluk.

Doktrin-doktrin tersebut menurut mereka, sama sekali tidak bermaksud menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam atau mencampuradukkan keduanya. Namun yang ingin ditekankan oleh doktrin-doktrin ini adalah betapa dekatnya Tuhan dengan makhluk-Nya, tanpa menghilangkan perbedaan antara keduanya. Dengan kata lain, doktrin-doktrin ini sangat menekankan imanensi Tuhan tanpa mengurangi transendensi-Nya. Anehnya, pembelaan-pembelaan tendensius ini kurang, bahkan tidak digubris oleh mayoritas kaum Muslim, sehingga penolakan mereka terhadap segala bentuk penafsiran Alquran yang berbau sufistik-filosofis adalah konsekuensi yang mustahil dihindari. Bagi mayoritas Muslimin, konsep beserta tafsir sufistik-filosofis merupakan kesesatan.

Penafsiran sufistik-intuitif juga mengalami nasib tak kalah mengenaskan. Abū ‘Abdurrahmān al-Sulamī (w. 412 H), penulis tafsir sufi, *Ḥaqā’iq al-Tafsīr*, dikafirkan antara lain oleh Ibn Ṣalāh, Abū al-Ḥasan al-Wahīdī, Ḥāfiẓ al-Ẓahabī, dan Ibn Taymīyah. Dalam kesempatan lain, al-Taftazāni ketika mengomentari *al-‘Aqā’id* karya al-Nasafī, mengutuk metode penafsiran kaum sufi, ia berkata:

Barometer kebenaran interpretasi Alquran adalah interpretasi literal-skriptural, sedangkan penafsiran yang memalingkan makna eksplisit-esoteris menuju implisit-esoteris seperti dilakukan oleh kaum Batiniyyah merupakan bentuk *atheisme*.¹⁵⁸

Sebagai respon terhadap klaim-klaim tersebut, maka kalangan sufi berapologi dan berpolemik untuk menjustifikasi dan melegitimasi pendekatan sufistik-intuitif mereka melalui pencarian acuan referensial. Sebagian kaum sufi bertendensi pada hadis bahwa Nabi bersabda:

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا (أَخْرَجَهُ ابْنُ حِبَّانَ فِي صَحِيحِهِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ)¹⁵⁹

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda sesungguhnya bagi Alquran terdapat makna zahir, batin, batasan dan tempat memulai (*starting point for understanding*).

Hadis lain yang senada dengan itu adalah:

أَخْرَجَهُ الدَّيْلَمِيُّ مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ مَرْفُوعًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: الْقُرْآنُ تَحْتَ الْعَرْشِ، لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ يُحَاجُّ الْعِبَادَ.¹⁶⁰

Artinya:

¹⁵⁸<http://irwan.masduqi.blogspot.com/2006/11/pergulatan-makna-esoterik-dalam-tafsir.html>. Irwan Masduqi, di akses 5 Oktober 2011.

¹⁵⁹Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *‘Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I (Semarang: Thoha Putra, t.th.), h. 99, 290.

¹⁶⁰Muḥammad Ḥusein al-Ẓahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, h. 262. Lihat juga http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook. Diakses/30/01/2014.

Al-Dailamī meriwayatkan hadis marfū' dari 'Abdurrahmān bin 'Auf, Rasulullah saw. bersabda, "al-Qur'ān itu di bawah 'arsy, terdapat makna zahir dan batin yang menjadi hujjah bagi para hamba.

Untuk melegal-formalkan pendekatan sufistik-intuitif, kalangan Syi'ah *isnā 'asyarah* dan kalangan sufi Sunni tidak hanya bertendensi kepada hadis Nabi, riwayat-riwayat imam-imam syi'ah, dan sahabat, tetapi lebih jauh lagi, mereka mencoba mengukuhkan corak tafsir sufistik-intuitif dengan teks Alquran dalam QS al-Ḥadīd/57: 3.

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾

Terjemahnya:

Dialah yang awal dan yang akhir yang zahir dan yang batin; dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu.¹⁶¹

Berdasarkan ayat tersebut, kaum sufi memahami bahwa segala sesuatu di alam ini, yang notabene merupakan 'penampakan diri (*tajallī*, *self-disclosure*, *theophany*) Tuhan, mempunyai aspek zahiriyah dan aspek batiniyah. Aspek zahiriyah mempunyai gerak menjauh dari Tuhan sebagai pusat, yang tidak lain adalah yang batin. Aspek batiniyah mempunyai kecenderungan untuk bergerak kembali kepada Tuhan sebagai sumbernya. Oleh sebab itu, mengabaikan salah satu dari kedua aspek ini adalah mengingkari kodrat manusia, yang selalu cenderung berusaha memenuhi kebutuhan zahiriyah dan batiniyah. Penafsiran terhadap teks Alquran pun demikian, yakni harus memperhatikan aspek batiniyah dan zahiriyah.

¹⁶¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 785.

Tendensi normatif, mengakibatkan munculnya kepercayaan diri berlebihan, otoritarianisme, dan bahkan monopoli kebenaran penafsiran tunggal. Banyak kaum sufi mengklaim hasil penafsiran mereka sebagai kebenaran sejati, absolut, objektif, dan otentik yang langsung mendapat bimbingan ilham Tuhan. Sampai pada tataran ekstrem, sebagian kaum sufi mengklaim diri mereka sebagai muslim sejati, sementara kaum zahiriyah, seperti fuqaha, dicap sebagai muslim yang memendam kemusyrikan bersifat samar. Misalnya, statemen radikal seperti ini pernah disuarakan Abū Ṭālib bin 'Alī bin 'Aṭīyyah al-Makkī, dalam "*Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tauḥīd*". Namun di balik klaim absalusitas, objektivitas, dan monopoli penafsiran tunggal tersebut, tetap terdapat penafsiran kaum sufi saling bertentangan satu sama lain, sehingga klaim-klaim tersebut justru rancu dengan sendirinya jika dibenturkan dengan adanya relativitas penafsiran akibat subjektivitas para penafsir sufi.¹⁶²

Inkonsistensi tersebut setidaknya merupakan anomali (penyimpangan) yang lekat dengan tafsir sufi. Anomali lain juga dapat ditemui melalui pembacaan epistemologis 'Ābid al-Jabīrī, pemikir dekonstruktif yang terpengaruh gerakan strukturalis Prancis dan tokoh post-modernisme seperti Levi-Strauss, Foucault, Derrida, dan Gadamer. Bagi al-Jabīrī, epistemifikasi tafsir batiniyah yang kental oleh pengaruh politik dan ideologi yang terjadi semenjak tragedi Arbitrasi, tidak lain kecuali merupakan anomali. Hal ini dapat dilacak dari penafsiran kalangan Syi'ah terhadap QS al-Raḥmān/55: 19-22.

¹⁶²Lihat <http://irwanmasduqi.blogspot.com/>, (Irwan Masduqi, aktivis Lakpesdam, Center for Moderate Moslem, dan Study of Koran Exegesis) di akses 4/7/2013.

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٦٣﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴿١٦٤﴾ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ
تَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ﴿١٦٥﴾

Terjemahnya:

Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui masing-masing, maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? dari keduanya keluar mutiara dan marjan.¹⁶³

Dari frase *al-bahraini* ditakwil dengan 'Alī ra. dan Faṭimah, *al-Barzah* ditakwil dengan Muḥammad saw. dan *al-lu'lu' wa al-Marjān* ditakwil dengan Ḥasan dan Ḥusain. Takwil semacam ini hanya untuk melegitimasi konsep Imamah sekte Syi'ah.¹⁶⁴

Lepas dari kontroversi yang mengiringi, tasawuf dan sufi telah berkontribusi memperkaya khazanah keilmuan Islam, seperti halnya fikih, kalam dan yang lainnya. Tasawuf telah memberikan warna khusus dalam praktik keagamaan para sufi. Dalam praktik-praktik ibadah, mereka lebih menekankan pada nilai rasa di balik semua praktik ibadah. Hal ini berimbas pada penafsiran Alquran, sehingga semakin memperkaya corak penafsiran Alquran.

5. Kitab-kitab tafsir yang bercorak sufistik

Dalam sejarah perkembangan keilmuan Islam, khususnya di bidang tafsir, telah melahirkan ribuan bahkan jutaan karya tafsir, ada yang sangat populer dan menjadi referensi dalam kajian ilmiah di berbagai perguruan tinggi Islam di penjuru dunia, namun ada pula yang kurang populer bahkan ada yang tidak dikenal sama sekali.

¹⁶³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 774.

¹⁶⁴<http://irwanmasduqi.blogspot.com/>, di akses 4/7/2013.

Karya-karya tafsir tersebut tersebar dengan berbagai macam bentuk dan metodologinya serta coraknya. Metode dan corak tafsir dalam konteks modern telah mengalami perkembangan yang sangat signifikan. Tafsir yang bercorak sufistik misalnya telah menjadi perhatian manusia modern yang terkesan kehilangan spiritualitas akibat pengaruh keduniaan. Tafsir sufistik (batiniyah) dianggap dapat memberi jawaban terhadap kebutuhan masyarakat sebagai keseimbangan hidup melalui pencerahan rohani.

Kitab-kitab tafsir dan karya-karya lainnya yang bercorak sufistik, sebenarnya jumlahnya cukup banyak, namun jika mencari karya tafsir yang murni bercorak sufistik dalam menafsirkan Alquran, tidak akan ditemukan, karena kitab tafsir yang ada sekarang yang disebut-sebut sebagai tafsir bercorak sufistik, hanya pernyataan atau penilaian secara umum dari kalangan ulama yang pernah melakukan penelitian terhadap tafsir tersebut dan menemukan beberapa ayat yang ditafsirkan dengan pendekatan sufistik kemudian dikategorikanlah kitab tafsir tersebut sebagai kitab tafsir yang bercorak sufistik.

Atas dasar itulah ada beberapa kitab tafsir yang menjadi kontroversi, misalnya kitab *Tafsīr Rūh al-Ma'āni* oleh Syihabuddin al-Alusi, dikategorikan tafsir bercorak sufistik (*al-isyārī*) dan (*bi al-ra'yu*) oleh Syaikh Muḥammad Ali al-Shobuni dalam *al-Tibyān*, namun Muḥammad Ḥusein al-Ḥabībī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, memasukkan kitab ini dalam kategori tafsir *bi-al-ra'yi*.

Kitab-kitab tafsir yang selama ini populer disebut-sebut masuk dalam kategori tafsir sufistik adalah:

- a. Kitab tafsir “*Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*,” oleh: Sahl bin ‘Abdullāh al-Tustarī¹⁶⁵
- b. Kitab tafsir “*Haqāiq al-Tafsīr*,” oleh: Abū ‘Abdurrahmān al-Sulamī¹⁶⁶
- c. Kitab tafsir “*al-Kasf wa al-Bayān*,” oleh: Aḥmad bin Ibrāhīm al-Naisābūrī¹⁶⁷
- d. Kitab tafsir “*Tafsīr Ibn ‘Arabī*,” oleh: Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī¹⁶⁸
- e. Kitab tafsir “*Rūh al-Ma’āni*,” oleh: Syihāb al-Dīn al-Alūsī.¹⁶⁹

Kelima kitab tafsir yang disebutkan di atas, al-Ḥabīb dalam “*al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*”, memasukkan *Tafsīr al-Tustarī*, *Tafsīr al-Sulamī*, dan *Tafsīr Ibn ‘Arabī* dalam kategori tafsir yang bercorak sufistik.¹⁷⁰

Menurut Musa Syahin Lasyin, kitab-kitab tafsir sufi bisa dikategorisasikan sebagai berikut:

- 1) Tafsir yang hanya memuat sedikit penafsiran *isyārī*, sementara yang pokok dan dominan adalah penafsiran literal. Kitab tafsir yang tergolong jenis ini antara lain: *Tafsīr al-Naisabūrī*,¹⁷¹ dan *Tafsīr al-Alūsī*.¹⁷² Kedua

¹⁶⁵Mānī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasirīn*, h. 55-56.

¹⁶⁶Mānī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasirīn*, h. 152-154.

¹⁶⁷Mānī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasirīn*, h. 137-140.

¹⁶⁸Mānī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasirīn*, h. 247-248.

¹⁶⁹Mānī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasirīn*, h. 206-208. Lihat juga Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 196.

¹⁷⁰Lihat Muḥammad Ḥusein al-Ḥabīb, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, Jilid II, h. 632.

¹⁷¹Ia bernama lengkap Syaikh Nizām al-Dīn al-Ḥasan Muḥammad al-Naisabūrī (w. 728 H). Tafsirnya bernama *Garā’ib al-Qur’ān wa Ragā’ib al-Furqān*. Tafsir ini menitik-beratkan pembahasan pada dua hal: Pertama, tentang *qirā’at* dan kedua tentang *tafsīr al-isyārī*. Lihat Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 198.

¹⁷²Ia bernama lengkap Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī (1207-1270 H), Mufti Bagdad. Tafsirnya berjudul *Rūh al-Ma’ānī*. Tafsir ini menghimpun pendapat-pendapat ahli ilmu dan merangkum tafsir-tafsir sebelumnya. Ia juga melakukan kritik keras terhadap *isra’iliyyat* dan mengulas penafsiran simbolik. Sehingga tafsirnya termasuk rujukan dalam ilmu tafsir. Lihat Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 199.

tafsir ini masih tergolong tafsir *maḥmūd* (yang masih lurus), sebab tafsir *isyārī* yang ada di dalamnya hanya sekedar kutipan ringkas yang menyertai tafsir *eksoteric* (literal).

- 2) Tafsir yang secara dominan berisi penafsiran *isyārī* dan menempatkannya sebagai fokus dan tujuan utamanya.

Kategori ini bisa dibedakan lagi menjadi beberapa jenis:

- a) Penafsiran simbolik memang menjadi fokus dan tujuan utamanya, namun penulisnya tetap menyinggung penafsiran *eksoteric*. Misalnya: *Tafsir al-Tustarī*.¹⁷³
- b) Penulisnya membatasi diri hanya pada penafsiran simbolik, tanpa menyinggung sama sekali penafsiran literal, misalnya *Tafsīr al-Sulamī*,¹⁷⁴ *Tafsīr al-Syirāzī*,¹⁷⁵ dan *Tafsir Ibn ‘Arabī*.¹⁷⁶

Dari kategorisasi tersebut, menggambarkan bahwa penafsiran sufistik telah menjadi perhatian para ulama. Ada yang memberi kriteria agar tafsir

¹⁷³Ia bernama lengkap Sahl bin ‘Abdullāh al-Tustarī (203-283 H), seorang ulama dan imam tasawuf terkemuka. Tafsirnya bernama “*Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*”, namun lebih dikenal dengan *Tafsīr al-Tustarī*. Tafsir ini berukuran kecil, memuat banyak isyarat-isyarat halus yang tidak bertentangan dengan aspek literal Alquran. Lihat Mānī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasirīn*, h. 29-37.

¹⁷⁴Ia bernama lengkap Muḥammad bin al-Ḥusain bin Mūsā al-Azdī Abū ‘Abdurrahmān al-Sulamī, dikenal sebagai “*naqqāl al-ṣūfiyyah*” (pengutip kata-kata kaum sufi). Tafsirnya berjudul *Ḥaqā’iq al-Qur’ān*. Dalam kitab ini, ia sebanarnya hanya menghimpun pendapat-pendapat kaum sufi dan menghubungkannya dengan ayat-ayat Alquran Mānī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasirīn*, h. 73-77.

¹⁷⁵Ia bernama lengkap Abū Muḥammad al-Syirāzī. Tafsirnya berjudul *‘Arā’is al-Bayān fī Ḥaqā’iq al-Qur’ān*. Lihat Mānī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasirīn*, h. 29-37.

¹⁷⁶Kitab tafsir Ibn ‘Arabī sesungguhnya ditulis oleh orang lain, yaitu al-Fasyani al-Bathini, kemudian dinisbatkan pada Ibn ‘Arabī untuk kepentingan popularitas. Lihat Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 201.

sufistik dapat diterima sebagai metode tafsir, ada pula memberi penilaian dan peringkat terhadap kitab-kitab tafsir, kemudian menggolongkannya sebagai penafsiran yang baik atau penafsiran yang dapat diperpegangi. Hal ini terjadi, karena belum adanya kesepakatan dikalangan para ulama tentang kriteria epistemologi dan metode penafsiran sufistik secara umum.

F. Metode Tafsir

Ilmu tafsir sudah ada sejak Nabi Muḥammad saw. Tipologi tafsir berkembang demikian pesat dari waktu ke waktu sesuai dengan tuntutan dan konteks. Dasar tipologi atau pengelompokan terhadap tafsirpun berbeda-beda. Di antara pengelompokan tafsir yang sudah dikenal sejak masa Nabi Muḥammad saw. adalah tafsir *bi al-ma'sūr*.¹⁷⁷ Tafsir *bi al-ma'sūr* yaitu penafsiran ayat Alquran dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadis Nabi saw. sahabat dan *tabi'īn*. Sementara tafsir *bi al-ma'sūr* (literal) juga dikenal dengan tafsir *bi al-riwāyah*.¹⁷⁸

Sementara tafsir *bi al-ra'yi*, yaitu penafsiran Alquran dengan ijtihad, terutama setelah seorang mufasir betul-betul mengetahui perihal bahasa Arab, *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh-mansūkh* dan beberapa hal yang diperlukan oleh lazimnya seorang penafsir. Tafsir *bi al-ra'yi* (rasional) juga dikenal dengan tafsir

¹⁷⁷W. Montgomery Watt, *Pengantar Studi Alquran*, terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: CV Rajawali, 1991), 265.

¹⁷⁸Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, h. 23. Dalam Muqowin, Metode Tafsir, Makalah Seminar Alquran Program Pasca [S-2] IAIN Sunan Kalija Yogyakarta, 1997, h.7.

bi al-dirāyah,¹⁷⁹ yang lebih mengandalkan pada ijtihad yang sah.¹⁸⁰ Namun ada juga tafsir *bi al-isyārī* (sufi) dan tafsir janggal (*garāib al-tafsīr*). Tafsir *bi al-isyārī* adalah penafsiran Alquran yang berlainan dengan zahir ayat karena ada petunjuk yang tersirat yang hanya dapat diketahui oleh ulama atau orang-orang tertentu.¹⁸¹

Tafsir *bi al-ma'sūr* menurut M. Quraish Shihab merupakan gabungan dari tiga generasi mufasir, yakni: (1) penafsir rasul, (2) penafsir sahabat, dan (3) penafsir *tabi'īn*. Penafsir pada tingkat sahabat adalah: (1) Ibn 'Abbās, (2) Ubay bin Ka'ab, dan (3) Ibn Mas'ūd. Generasi *tabi'īn* dari pilar ini juga adalah Sa'id bin Jubair, Mujāhid bin Jabr, di Makkah yang berguru kepada Ibn 'Abbās; Muḥammad bin Ka'ab, Zaid bin Aslām, di Madinah, yang berguru kepada Ubay bin Ka'ab; dan Ḥasan al-Baṣrī, Amīr al-Sya'bī di Irak, yang berguru kepada Ibn Mas'ūd.¹⁸²

Sementara corak tafsir muncul dengan tafsir ilmiah, tafsir sufi, tafsir politik dan sejenisnya. Disebutkan bahwa corak tafsir ini didasarkan pada keilmuan sang penafsir dan tuntutan kehidupan masyarakat. M. Quraish Shihab

¹⁷⁹Muḥammad Ḥusein al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, h. 48. Lihat juga Said Agil Husin al-Munawar, *Alquran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 71-72. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 50.

¹⁸⁰T. M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Alquran: Media Pokok dalam Menafsirkan Alquran* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), h. 204, 224.

¹⁸¹Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Moch Shudlori Umar dan Moh. Matsna, *Pengantar Studi Alquran* (Bandung: PT. Al-Ma'ārif, 1970), h. 234.

¹⁸²M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 71.

menyebutnya corak penafsiran, yakni corak sastra bahasa, corak filsafat, teologi, corak penafsiran ilmiah, corak tasawuf, dan corak sastra budaya kemasyarakatan yang menurut Quraish, digagas oleh Muḥamad ‘Abduh.¹⁸³ Kalau dicermati lebih jauh, corak-corak tafsir ini merupakan kelanjutan dari tafsir *bi al-ra’y*. Jadi, tafsir *bi al-ra’y* muncul dalam banyak corak sesuai dengan keahlian sang penafsir.

Pengelompokan lain terhadap tafsir adalah berdasarkan pada metode yang digunakan, dan ilmuwan membaginya secara umum menjadi tiga, yakni: (1) tafsir analisis (*al-taḥlīlī*), (2) tafsir tematik (*al-maudū’ī*), dan (3) tafsir holistik (*kullī*). Namun ada juga yang menambah tafsir perbandingan (*al-muqāran*). Keempat metode penafsiran Alquran di atas, menjadi rujukan penelitian tafsir kontemporer, karena ketika berbicara metode tafsir, maka sangat ironis jika meninggalkan keempat metode tafsir tersebut yakni:

1. Metode *al-taḥlīlī* (analisis)

Menurut al-Farmāwī bahwa metode *al-taḥlīlī* yaitu menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat, serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.¹⁸⁴ Jadi, ”pendekatan analitis” yaitu mufasir membahas Alquran ayat demi ayat, sesuai

¹⁸³M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 72-73.

¹⁸⁴Abd al-Hay al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū’ī*, h. 24. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Tafsir Alquran dengan Metode Maudhu’i*, dalam Bustami A. Gani [ed], *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Alquran* (Cet, I; Jakarta: Perguruan Tinggi Ilmu Alquran, 1986), h. 37.

dengan rangkaian ayat yang tersusun di dalam Alquran. Penafsiran ini mengandalkan pada arti-arti harfiah, hadis atau ayat-ayat lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian yang sedang ditafsirkan, sambil memperhatikan konteks naskah tersebut.¹⁸⁵

Metode *al-tahlīlī* berarti menjelaskan ayat-ayat Alquran dengan meneliti aspeknya dan menyingkap seluruh maksudnya, mulai dari uraian makna kosa kata, makna kalimat, maksud setiap ungkapan, kaitan antar pemisah (*munāsabah*), hingga sisi keterkaitan antar pemisah (*wajh al munāsabah*) dengan bantuan latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), riwayat-riwayat yang berasal dari Nabi saw., sahabat dan *tabi'īn*.¹⁸⁶

Dari sekian metode tafsir yang ada, metode *al-tahlīlī* merupakan metode yang paling lama dan paling populer. Artinya, mayoritas mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran selalu mengikuti tertib urutan ayat-ayat yang ditafsirkan tanpa memperhatikan topik ayat-ayatnya. Penafsiran yang mengikuti metode ini dapat mengambil bentuk *al-ma'sūr* (riwayat) atau *ra'y* (pemikiran) yang melahirkan corak tafsir yang beragam sesuai kecenderungan mufasir, seperti tafsir sufi, fikih, falsafi, *'ilmī*, *al-adb al-ijtimā'ī*, dan lain sebagainya.¹⁸⁷

¹⁸⁵Muhammad Baqir al-Sadr, "Pendekatan Tematik terhadap Tafsir Alquran", *Ulumul Qur'an*, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, No.4, Vol.1, 1990/1410H, h. 28.

¹⁸⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), h. 111. Lihat juga Abdul Jalal, *Urgensi Studi Tafsir yang Mutaakhir* (Pidato Pengukuhan Pada Penerimaan Jabatan Guru Besar dalam Ilmu Tafsir/Tafsir) Surabaya, IAIN Sunan Ampel, h. 17.

¹⁸⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 50.

Tafsir sufi, yaitu penafsiran yang dilakukan para sufi yang pada umumnya dikuasai oleh ungkapan mistik. Ungkapan tersebut tidak dapat dipahami kecuali oleh orang-orang sufi dan yang melatih diri untuk menghayati ajaran tasawuf melalui zuhud (*maqām* dan *aḥwāl*).

Tafsir fikih, yaitu penafsiran Alquran yang dilakukan oleh tokoh suatu mazhab sebagai dalil atas kebenaran mazhabnya. Tafsir fikih banyak ditemukan dalam kitab-kitab fikih dari berbagai mazhab yang berbeda.

Tafsir falsafi, yaitu penafsiran Alquran dengan menggunakan teori-teori filsafat. Kitab tafsir falsafi di antaranya kitab *Mafātih al-Gaib* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Dalam kitab tersebut ia menempuh cara ahli filsafat dalam mengemukakan dalil-dalil secara utuh yang didasarkan pada ilmu kalam dan semantik (logika). Ia juga membeberkan ide-ide filsafat yang dipandang bertentangan dengan agama, khususnya dengan Alquran, dan akhirnya ia dengan tegas menolak filsafat berdasar alasan dan dalil yang ia anggap memadai.¹⁸⁸

Tafsir *'ilmī*, yaitu penafsiran ayat-ayat kauniyah yang terdapat dalam Alquran, dengan cara mengaitkannya dengan ilmu-ilmu pengetahuan modern. Kajian tafsir ini, untuk memperkuat teori-teori ilmiah dan bukan sebaliknya.

Tafsir *al-adb al-ijtimā'ī*, yaitu penafsiran ayat-ayat Alquran dengan mengungkapkan aspek balagh Alquran dan kemukjizatannya, menjelaskan

¹⁸⁸Muḥammad Ḥusein al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, h. 139.

makna, sasaran-sasaran yang dituju Alquran, mengungkapkan hukum-hukum alam, dan tatanan kemasyarakatan yang dikandungnya. Tafsir *al-adb al-ijtimā'i* merupakan corak tafsir baru yang menarik pembaca dan menumbuhkan kecintaan kepada Alquran serta memotivasi untuk menggali makna-makna dan rahasia-rahasia Alquran.¹⁸⁹

2. Metode *al-ijmālī* (global)

Metode *al-ijmālī* (global) ialah metode yang mencoba menjelaskan ayat-ayat Alquran secara ringkas dan padat, tetapi mencakup (global). Metode ini mengulas setiap ayat Alquran dengan sangat sederhana, tanpa ada upaya untuk memberikan wawasan yang lain, sehingga pembahasan yang dilakukan hanya menekankan pada pemahaman yang ringkas dan bersifat global.

Menurut Nashruddin Baidan, metode tafsir *al-ijmālī* yaitu menafsirkan Alquran dengan cara singkat dan global tanpa uraian panjang lebar. Metode ini hanya menjelaskan ayat-ayat Alquran secara ringkas tapi mencakup dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti, dan enak dibaca. Penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa Alquran.¹⁹⁰ Sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat di dalam mushaf, seperti halnya tafsir *al-tahlīlī*. Perbedaannya pada tataran makna ayatnya, misalnya tafsir *al-ijmālī* diungkapkan secara ringkas dan global tetapi cukup jelas, sedangkan tafsir *al-tahlīlī*, makna ayat diuraikan secara terperinci yang ditinjau dari berbagai aspek dan diulas panjang lebar.

¹⁸⁹Said Agil Husin al-Munawar, *Alquran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, h. 71-72.

¹⁹⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 13.

Dalam metode tafsir *al-ijmālī*, teks dijadikan sebagai obyek pembacaan apa adanya, tanpa mencoba membongkar makna-makna yang tersimpan di balik teks. Teks hanya dipandang pada sisi zahir, bukan pada sisi terdalam sebuah teks. Cara pandang tekstualis ini, melahirkan kesimpulan yang tidak dalam, sehingga masih menyimpan banyak pertanyaan karena hanya sebatas gambaran-gambaran singkat dan umum, sehingga tidak menyentuh substansi teks, misalnya dalam tafsir *Jalālīn* yang ditulis dengan metode *al-ijmālī*.

3. Metode tafsir *al-mauḍū'ī* (tematik)

Tafsir *al-mauḍū'ī* adalah metode yang membahas ayat-ayat Alquran sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dihimpun, kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti *asbāb al-nuzūl*, dan kosa kata. Semua dijelaskan dengan rinci dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen yang berasal dari Alquran, hadis, maupun pemikiran rasional.¹⁹¹ Jadi, dalam metode ini, tafsir Alquran tidak dilakukan ayat demi ayat, namun mencoba mengkaji Alquran dengan mengambil sebuah tema khusus dari berbagai macam tema doktrinal, sosial, dan kosmologis yang dibahas oleh Alquran. Misalnya ia mengkaji dan membahas doktrin tauhid di dalam Alquran, konsep nubuwwah di dalam Alquran, pendekatan Alquran terhadap ekonomi, dan sebagainya.

¹⁹¹Abd al-Hay, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, h. 52. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Alquran*, h. 151.

M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa metode *al-maudū'ī* mempunyai dua pengertian. *Pertama*, penafsiran menyangkut satu surat dalam Alquran dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan yang merupakan tema ragam dalam surat tersebut antara satu dengan lainnya dan juga dengan tema tersebut, sehingga satu surat tersebut dengan berbagai masalahnya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. *Kedua*, penafsiran yang bermula dari menghimpun ayat-ayat Alquran yang dibahas satu masalah tertentu dari berbagai ayat atau surat Alquran dan sedapat mungkin diurut sesuai dengan urutan turunnya, kemudian menjelaskan pengertian ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk Alquran secara utuh tentang masalah yang dibahas itu.¹⁹²

Lebih lanjut M. Quraish Shihab mengatakan bahwa, dalam perkembangan metode *maudū'ī* ada dua bentuk penyajian. Pertama menyajikan kotak berisi pesan-pesan Alquran yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surat saja. Kedua, metode *al-maudū'ī* mulai berkembang tahun enampuluhan. Bentuk kedua ini menghimpun pesan-pesan Alquran yang tidak hanya terdapat pada satu surah saja.¹⁹³

4. Metode *al-muqarān* (perbandingan)

Metode *al-muqarān* adalah penafsiran sekelompok ayat Alquran yang berbicara dalam suatu masalah dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat atau antara ayat dengan hadis baik dari segi isi maupun redaksi

¹⁹²M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 74.

¹⁹³M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran: Tafsir Maudhu'ī atas Pelbagai Persoalan Umat*, h. xiii.

atau antara pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan segi-segi perbedaan tertentu dari obyek yang dibandingkan. Jadi yang dimaksud dengan metode komparatif ialah:

- a. Membandingkan teks ayat-ayat Alquran yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, dan atau memiliki redaksi yang berbeda bagi suatu kasus yang sama.
- b. Membandingkan ayat Alquran dengan hadis yang terlihat bertentangan.
- c. Membandingkan pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan Alquran.¹⁹⁴

Tafsir Alquran dengan menggunakan metode ini mempunyai cakupan yang teramat luas. Ruang lingkup kajian dari masing-masing aspek, berbeda-beda. Ada yang berhubungan dengan kajian redaksi dan kaitannya dengan konotasi kata atau kalimat yang dikandungnya. M. Quraish Shihab, menyatakan bahwa "dalam metode ini khususnya yang membandingkan antara ayat dengan ayat, juga ayat dengan hadis, biasanya mufasirnya menejelaskan hal-hal yang berkaitan dengan perbedaan kandungan yang dimaksud oleh masing-masing ayat atau perbedaan kasus masalah itu sendiri."¹⁹⁵

Sementara dari keempat metode tafsir yang disebutkan di atas, yang paling populer adalah metode *al-tahlīlī*, dan metode *al-mauḍū'ī*. Namun demikian, dari beberapa tokoh analisis Islam, kedua metode tersebut disamping mempunyai kelebihan, juga mempunyai kelemahan-kelemahan.

¹⁹⁴Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Alquran*, h. 65.

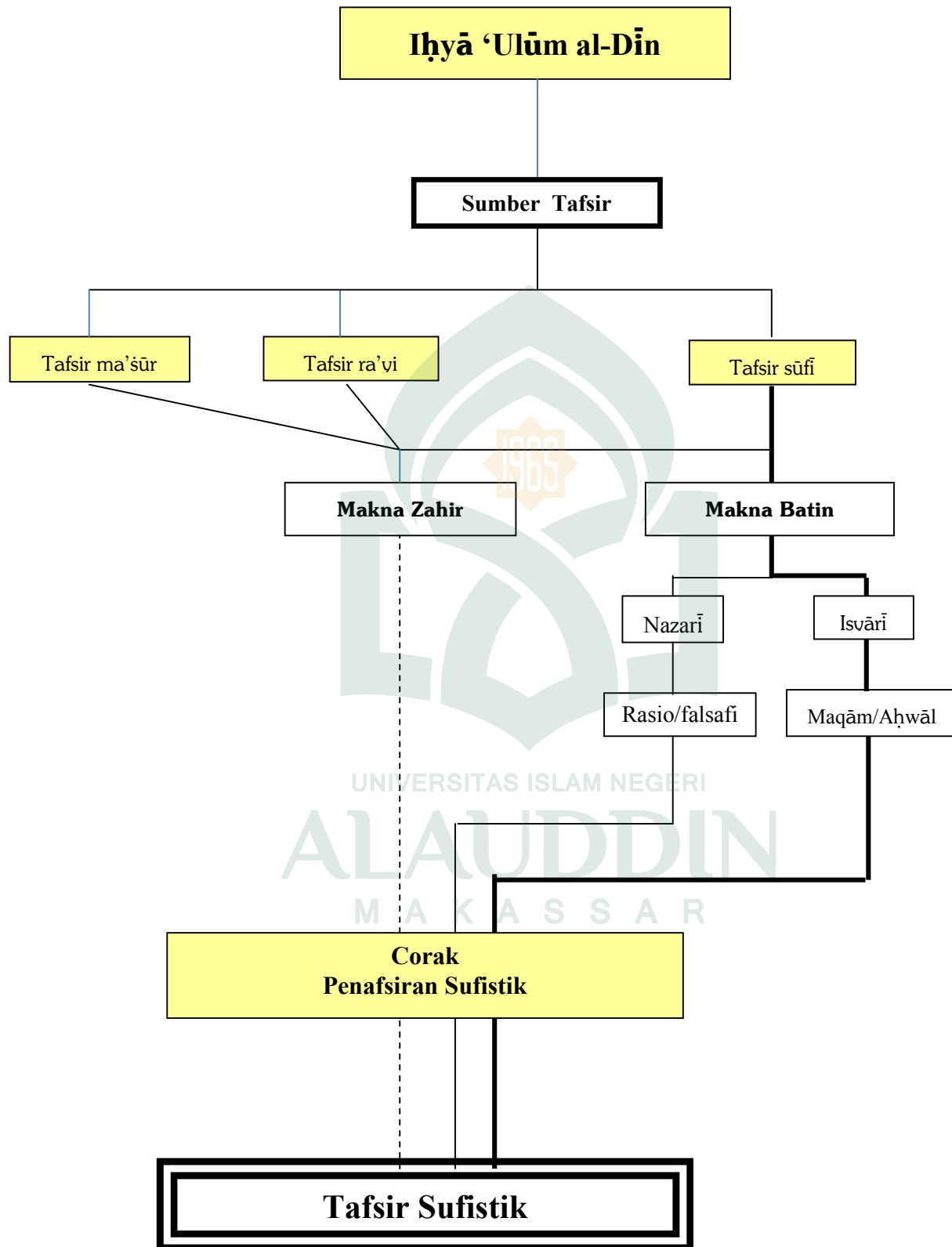
¹⁹⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 74.

G. Kerangka Pikir

Berdasarkan pada uraian sebelumnya tentang penafsiran sufistik yang menjadikan kitab *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn* sebagai obyek penelitian, menunjukkan bahwa mufasir sufi mendekati Alquran lebih menekankan pada makna batin dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran (*tafsīr isyārī*). Penafsiran tersebut bersumber dari isyarat batin (intuisi) dengan berargumentasi bahwa pada hakikatnya Alquran bukan saja memiliki makna zahir akan tetapi juga memiliki makna batin.

Untuk mampu memperoleh makna batin Alquran, para sufi memiliki epistemologi tersendiri untuk dapat menangkap isyarat-isyarat batin dalam menafsirkan Alquran yakni seseorang harus menempuh beberapa *maqām* sebagai prasyarat, dan penyucian jiwa melalui kontemplasi agar bisa mendapat petunjuk langsung atau mendapat limpahan rahmat dari Allah swt. berupa ilmu *kasyf* untuk mengetahui makna batin ayat-ayat Alquran.

Dari kemampuan *kasyf* itulah, kemudian dituangkan dalam corak penafsiran terhadap Alquran yang menggunakan atau bersumber dari isyarat-isyarat batin. Dalam hal ini, al-Gazālī telah melakukan penafsiran yang didominasi oleh unsur-unsur batin atau makna-makna batin dalam melihat teks-teks Alquran. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada skema berikut:



BAB III

AL-GAZĀLĪ: LANDASAN DAN SINERGITAS SYARI'AH DAN TASAWUF

A. Potret al-Gazālī dan Profil “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*”

Al-Gazālī¹ lahir di Desa Gazāla, dekat Ṭūs, Khurāsan, sekitar 10 mil dari Nisabur Persia (Iran Utara) pada tahun 450 H/1058 M. dan meninggal di kota tersebut pada tahun 505 H/1111 M, dalam usia 55 tahun. al-Gazālī belajar fikih pada ulama fikih Syafi'i yakni Imām Ḥaramain al-Juwaini (w. 478 H.) di Neseri Nisabur, Persia. Al-Gazālī berasal dari keluarga yang agamawan dan hidup sederhana. Ayahnya Muḥammad (w. 1069) adalah salah seorang yang giat mendakwakan Islam dan mendidik anaknya secara langsung.²

Al-Gazālī mempunyai seorang saudara, ketika ayahnya menjelang ajal, ia berpesan kepada sahabat setianya agar kedua putranya diasuh dan disempurnakan pendidikannya. Sahabatnya segera melaksanakan wasiat ayah al-Gazālī. Kedua anak itu dididik dan di sekolahkan. Setelah harta pusaka

¹Nama lengkapnya adalah Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭūsī al-Gazālī. Lihat M. Abdul Mujieb, dkk., *Ensiklopedia Tasawuf al-Gazālī* (Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009), h. 116-119. Lihat Juga Abd. Aziz Dahlan, (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam* (Cet. 1; Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 1997), h. 404. Lihat juga al-Gazālī, *Mukāsyifah al-Qulūb* (t.tp: Dār al-Fikr, tth.), h. 5-6. Lihat juga al-Gazālī, *Mizān al-Amal* (Cet. I; ttp: Dār al-Fikr al-Miṣr, 1964), h. 7-8. Bandingkan dengan Ibn Qādi Syuhbah, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah* dalam Maktabah al-Syāmilah (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

²Ayah al-Gazālī, disamping sebagai seorang pemintal dan pedagang kain wol, juga senantiasa mengikuti majelis-majelis pengajian yang diselenggarakan ulama. Ayah yang memiliki dua anak (al-Gazālī dan Aḥmad al-Ṭūsī), masing-masing memiliki kelebihan. Al-Gazālī aktif menulis/pemikir, dan al-Ṭūsī sebagai mubalig. Lihat, Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Cet. IV; Ictiar Baru Van Hoeve, 1997), h. 25.

peninggalan ayah mereka habis, mereka dinasehati agar meneruskan mencari ilmu semampu-mampunya.³

Al-Gazālī sejak kecilnya dikenal sebagai seorang anak pencinta ilmu pengetahuan dan penggandrung mencari kebenaran yang hakiki, sekalipun diterpa duka cita, dilanda aneka rupa duka nestapa dan sengsara. Melihat kecerdasan dan kemampuan al-Gazālī, al-Juwaini memberinya gelar “*baḥrun mugriq*” (laut yang menenggelamkan).⁴

Ketika Imām Ḥaramain wafat, al-Gazālī kemudian pergi ke Askar dekat Naisabur untuk menemui Nizām al-Mulk yang mempunyai majelis ulama dan ia memperoleh sambutan dan penghormatan untuk berdebat dengan para ulama berkat keluasan ilmu al-Gazālī. Di tengah kesibukannya mengajar di Madrasah Nizamiyah, al-Gazālī tetap meluangkan waktunya untuk mempelajari ilmu lain, seperti ilmu filsafat klasik dan Yunani. Selama di Bagdād selain mengajar, al-Gazālī mengkritisi dan melakukan sanggahan terhadap pikiran-pikiran golongan Baṭīniyah, filsafat dan lain-lainnya.⁵

Selama empat tahun berada di Bagdād, al-Gazālī mengalami kegundahan batin dan kegundahan tersebut diatasi dengan mulai bersikap zuhud, menjauhi masyarakat, meninggalkan gejala-gejala keangkuhan dan kemasyhuran dunia

³Lihat Muhammad Zakī ‘Abd al-Salām al-Mubārak, *Al-Akhlāq ‘Inda al-Gazālī* (Kairo: Dār al-Kutb al-‘Arabī, 1968), h. 83. Lihat pula Abuddin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 81.

⁴Ramayulis & Samsul Nizar, *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam* (Cet. I; Jakarta: Ciputat Press Group, 2005), h. 3. Lihat pula Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām wa Ṣilatuhā bi al-Falsafah al-Igriqiyah* (Kairo: Muassasah al-Khalqi, 1963), h. 126-127.

⁵Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 197.

untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi yakni kejernihan jiwa dan usaha untuk sampai kepada tekad Islam di tengah berbagai pendapat yang bertentangan yang menyelubungi masanya.⁶

Kehidupannya diliputi gelombang pemikiran yang sangat dahsyat sehingga membuatnya terombang-ambing dengan keyakinannya, sehingga terlontarlah kata-katanya yang bijak bahwa, *“hingga akhirnya ia merasa dirinya tidak lagi harus memilih, tetapi harus dipaksa untuk meninggalkan Bagdad”*. Kini lidahnya menjadi berat dan dirinya merasa bosan mengajar. Keadaan ini membuat hatinya sedih dan kondisi fisiknya lemah, sampai-sampai dokter putus asa mengobatinya. Para dokter mengatakan, “penyakitnya bersumber dari hati dan merembet ke tubuhnya. Penyakitnya tidak bisa diobati kecuali mengistirahatkan pikiran dari faktor-faktor yang membuatnya sakit”.⁷

Pada tahun 488 H., al-Gazālī meninggalkan Bagdād dan menetap di Damsyik selama 2 tahun, kemudian pindah ke Palestina pada tahun 493 H, selanjutnya pindah ke Bagdād dan akhirnya menetap di Tūs dengan melakukan kegiatan merenung, membaca, menulis dan berkonsentrasi pada tasawuf selama 10 tahun, beri'tikaf di masjid Umawi dan masjid Baitul Maqdis, menjalankan ibadah haji serta berziarah ke makam Rasūlullāh saw. di Madinah. Pada akhirnya ia kembali ke Naisabur dan mengajar di sana sampai wafat (1111 M).

⁶Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam* (Bandung: al-Ma'arif, 1980), h. 107-108

⁷Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibn Taimiyah* (Cet. I; Jakarta: Khalifah, 2000), h. 98.

Dengan melihat latar belakang kehidupan al-Gazālī pada biografi singkat di atas, telah tergambar bahwa sepanjang hidupnya, ia mengisinya dengan suasana ilmiah dan mengajar.⁸ Al-Gazālī selain sebagai pengikut mazhab syafi'iyah, ia mahir berbicara, ia juga produktif dalam menulis.

Adapun beberapa karya al-Gazālī yang terkenal seperti; bidang akhlak dan tasawuf: *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”*, *Minhāj al-‘Ābidīn*, *Kimiyā al-Sa’ādah*, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, dan lain-lain. Bidang fikih; *al-Basīt*, *al-Wasīt*, *al-Wajīz*, dan lain-lain. Bidang ushul fikih; *Syifā’ al-Galīl fī Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta’līl*. Bidang filsafat; *Maqāsid al-Falāsifah*, *Taḥāfut al-Falāsifah*. Bidang teologi; *al-Iqtisād fī al-i’tiqād*,. Bidang Alquran: *Jawāhir al-Qur’ān*⁹

Kitab *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”* adalah salah satu karyanya yang terkenal dalam perpustakaan Islam. Kitab ini lahir ketika ilmu-ilmu Islam sudah hampir terlena oleh filsafat Yunani, khusus filsafat Aristoteles yang pada waktu itu dinamai *‘ulūm al-awāil* artinya pengetahuan orang jaman purbakala (*hellenisme*).¹⁰ Untuk menghadapi situasi tersebut, al-Gazālī mempersiapkan diri dengan memperbanyak bekal mendalami ilmu kalam, ilmu fikih dan ilmu filsafat, hingga lahirlah karya-karyanya di antaranya: *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, (pembangkit dari lembah kesesatan), *Maqāsid al-Falāsifah* (Tujuan Filosof) dan *Taḥāfut al-Falāsifah* (Kekacau-balauan para Filosof) dan lain-lain.

⁸Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 198.

⁹Abd. Aziz Dahlan, (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, h. 406

¹⁰Lihat Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam, Being A Cyclopaedia of the Doctrines, rites, ceremonies and custom, together with the technical and theological terms, Of The Muḥammadan Religion* (London: W. H. Allen & Co, 1927), s.v. Philosophy Muslim, h. 452.

Ihyā 'Ulūm al-Dīn sebagai objek sentral penelitian disertasi ini, maka penulis memberi gambaran bahwa pembagian kitab *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* terbagi atas empat bagian (jilid) dengan pembagian perempat-perempat yang dibagi sendiri oleh al-Gazālī, sesuai pernyataannya pada bagian awal *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* dengan mengatakan: ¹¹قد أسسته على أربعة أرباع Sesungguhnya saya asaskan "*Ihyā 'Ulūm al-Dīn*" atas empat bagian dengan perempat-perempat.

Pada tahun 489 H., al-Gazālī masuk kota Damaskus, kemudian menziarahi Baitul Maqdis, dan kembali ke Damaskus beri'tikaf di menara Barat masjid Jami' Damaskus. Al-Gazālī banyak duduk di pojok tempat Syaikh Naṣr bin Ibrāhim al-Maqdisī di masjid Jami' Umawi (sekarang dinamai al-Gazālīyah). Melatih jiwa dan mengenakan pakaian para ahli ibadah. Al-Gazālī tinggal di Syam sekitar 10 tahun dan menyimpan kitab "*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*" dari Abū Sahl Muḥammad bin 'Ubaidillāh al-Hafṣī ¹² Di sanalah ia menulis kitab *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*, dan beberapa karyanya yang lain.

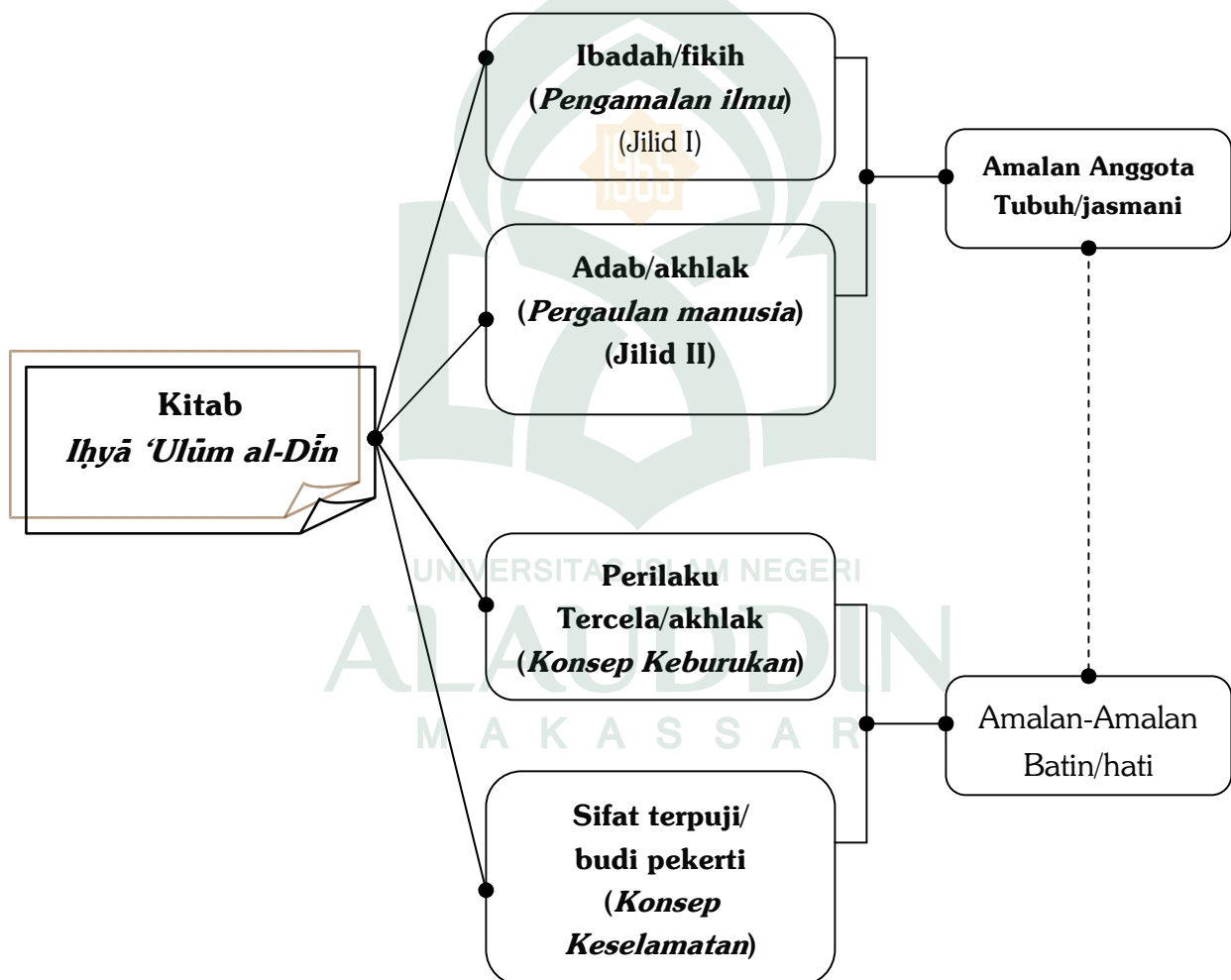
Disamping mendapat banyak pujian, kitab *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* juga mendapat banyak kritikan tajam, hingga terjadi kontroversi terhadap kitab *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*. Selanjutnya kitab *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* diterjemahkan pertama kalinya ke dalam Bahasa Indonesia secara sistematis oleh Tengku H. Ismail Yakub MA., SH pada 10 *Rabī'ul Ākhir* 1383 H/30 Agustus 1963 M di Medan yang mendapat sambutan hangat dari masyarakat termasuk Menteri Agama

¹¹Lihat Al-Imām Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 3.

¹²Lihat Al-Ḥabīb, *Sīr A'lām al-Nubalā* dalam Maktabah al-Syamilah (CD-ROM) Harf Information Technology Company, 2001.

Bapak K. H. Saifuddin Zuhri dan Dr. H. A. Malik Karim Amrullah (Hamka) pada saat itu.¹³ Kitab *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn* terbagi dalam beberapa jilid yang di dalamnya terdapat berbagai kitab dan bab. Hingga sampai sekarang ini, yakni terbitan dalam terjemah bahasa Indonesia berjumlah sembilan jilid.

Profil “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*” dalam bentuk skema



¹³Diterbitkan oleh CV. Asy-Syifa' Semarang, 2008 dengan Alih Bahasa: Muh. Zuhri, Muqoffin Mochtar Muqorrabin Misbah.

B. Sinergitas Syari'ah dan Tasawuf Menurut al-Gazālī

Salah satu pokok pemikiran al-Gazālī yang berhasil menarik perhatian kaum muslim dalam pergulatan khazanah intelektual Muslim adalah pemikirannya mengenai korelasi antara syariah dan hakikat (tasawuf). Hal ini dapat dilihat pada sistematika penyusunan kitab *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, yakni sebelum mempelajari dan mengamalkan tasawuf, orang harus memperdalam ilmu tentang akidah dan syariah terlebih dahulu. Tidak hanya itu, dia harus konsisten menjalankan syariah dengan tekun dan sempurna seperti salat, puasa dan lain-lain.

Di dalam *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn* diterangkan tingkatan kualitas seseorang dalam menjalankan ibadah antara orang awam, orang khawas, dan yang lebih khusus lagi. Sesudah menjalankan syariah dengan tertib dan penuh pengertian, baru pada jilid ketiga dimulai mempelajari tarekat, yaitu tentang mawas diri, pengendalian nafsu, dan kemudian menjalankan zikir, hingga akhirnya berhasil mencapai ilmu *kasyf* atau penghayatan *ma'rīfah*.¹⁴

Tasawuf dan syariat sebelumnya terkesan saling memisahkan diri (dikotomi), bahkan sampai sekarang pun masih ada kesan bahwa sufisme berjalan sendiri dalam Islam. Dengan kehadiran al-Gazālī, dalam dunia tasawuf telah melahirkan corak baru yang dapat diterima berbagai kalangan, terutama oleh ahli syariat dan akhirnya berkat kepiawaian al-Gazālī menyelaraskan antara

¹⁴Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 145-204.

keduanya, tasawuf mulai mendapat tempat di hati para fuqaha dan diterima sebagai salah satu cabang ilmu keislaman yang kaya akan ilmu keruhanian dan tuntunan moral. Asumsi semacam ini lahir dari pemahaman kitab *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”* yang lebih tepat disebut kitab fikih yang dipaparkan berdasarkan renungan tasawuf.

Suatu hal yang perlu dipertegas bahwa al-Gazālī mensyaratkan penguasaan dan penerapan ilmu syariat sebagai langkah awal untuk mempelajari ilmu tasawuf, serta ketegasannya dalam membatasi penghayatan makrifat sebagai perolehan dari tasawuf yang hanya sampai pada penghayatan *al-qurb* yaitu merasa amat dekat dengan Tuhan. Inilah faktor utama yang menyebabkan di kalangan fuqaha atau ahli syariat menjadi simpati terhadap tasawuf. Kalangan Ahlu Sunnah pun pada umumnya menilai sebagai suatu hal (tasawuf) yang tidak bertentangan dengan akidah yang mereka yakini.¹⁵

Kompromi syariah dan tasawuf diformulasi, sehingga keduanya tidak saling menggusur dan terkesan dikotomis, akan tetapi justru saling mendukung. Persoalan inilah yang telah cukup lama diangan-angankan oleh para sufi sendiri, bagaimana cara menjembatani dua sistem keilmuan ini yang tumbuh berdampingan yang sering memancing konflik yang cukup tajam.¹⁶

Sehubungan dengan itu, al-Qusyairī telah menguraikan fungsi hakikat terhadap syariah di dalam risalahnya *“Risālah al-Qusyairiyah”* sebagai berikut:

¹⁵Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 145-204.

¹⁶Lihat Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibn Taimiyah*, h. 97.

الشَّرِيعَةُ: أَمْرٌ بِالتَّزَامِ الْعُبُودِيَّةِ وَالْحَقِيقَةِ: مُشَاهَدَةُ الرَّبُّوبِيَّةِ. فَكُلُّ شَرِيعَةٍ غَيْرُ مَوْيَّةٍ بِالْحَقِيقَةِ فَغَيْرُ مَقْبُولٍ وَالْحَقِيقَةُ: جَاءَتْ غَيْرُ مُقَيَّدَةٍ بِالشَّرِيعَةِ فَغَيْرُ مَقْبُولٍ. فَالشَّرِيعَةُ جَاءَتْ بِتَكْلِيفِ الْخَالِقِ، وَالْحَقِيقَةُ إِنْبَاءٌ عَنْ تَصْرِيفِ الْحَقِّ. فَالشَّرِيعَةُ أَنْ تَعْبُدَهُ، وَالْحَقِيقَةُ أَنْ تَشْهَدَهُ. وَالشَّرِيعَةُ قِيَامٌ بِمَا أُمِرَ، وَالْحَقِيقَةُ شُهُودٌ لِمَا قُضِيَ وَقَدَّرَ، وَأَخْفَى وَأَظْهَرَ.¹⁷

Artinya:

Syariah itu perintah untuk melaksanakan ibadah, sedang hakikat menghayati kebesaran Tuhan (dalam ibadah). Maka setiap syariah yang tidak diperkuat hakikat, tidak diterima; dan setiap hakikat yang tidak terkait dengan syariah tak menghasilkan apa-apa. Syariah datang dengan kewajiban hamba pada Tuhan, dan hakikat memberitakan ketentuan Tuhan. Syariah memerintahkan mengibadahi Dia, hakikat meyakinkannya pada Dia. Syariah melakukan yang diperintahkan, hakikat menyaksikan ketentuannya, kadar-Nya, baik yang tersembunyi maupun yang zahir.

Dalam hal ini, al-Gazālī berupaya membersihkan tasawuf dari ajaran-ajaran asing yang merasukinya, agar tasawuf berjalan di atas koridor Alquran dan sunnah. Ia menolak paham *ḥulūl* dan *ittiḥād* sebagaimana yang di propagandakan oleh al-Ḥallāj dan lainnya.¹⁸ Al-Gazālī hanya menerima tasawuf Sunni yang didirikan di atas pilar Alquran dan sunnah. Ia berusaha

¹⁷Abū Qāsim al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairiyah*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

¹⁸Al-Gazālī memandang bahwa timbulnya kecenderungan tasawuf ke arah *phanteis* atau union-mistik dan penyimpangan terhadap syariah yang mulai memperhatikan dan menimbulkan ketegangan. Hal ini tercermin dalam judul risalah otobiografi al-Gazālī “*al-Munqiz min al-Ḍalāl*”, yang bias di terjemahkan “*Pembebas dari Kesesatan*”. Dari segi sufisme, buku tersebut mengkritik kesesatan penafsiran para penganut paham *ḥulūl*, *ittiḥād*, dan *wuṣūl*, dengan pernyataannya: “Ringkasnya, penghayatan makrifat itu memuncak sampai yang demikian dekatnya pada Allah sehingga ada segolongan mengatakan *ḥulūl*, segolongan lagi mengatakan *ittiḥād*, dan ada pula yang mengatakan *wuṣūl*, kesemua ini salah. Dan telah kujelaskan segi kesalahan mereka dalam *Maqṣudu al-Aqṣā* (Tujuan yang Tinggi). Lihat Al-Imām Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, h. 32.

mengembalikan tema-tema tasawuf tentang akhlak pada sumber Islam bahwa kesemua itu harus mempunyai landasan Alquran dan sunnah.¹⁹

Hal ini dilakukan mengingat tuduhan yang kerap dialamatkan kepada tasawuf yakni tasawuf dianggap mengabaikan atau tidak mementingkan syariah. Tuduhan ini berlaku hanya bagi kasus-kasus tertentu yang biasanya terdapat dalam tasawuf tipe “*keadaan mabuk*”, yang dapat membedakan dari tasawuf tipe “*keadaan-tidak-mabuk*”. “*Keadaan mabuk*” dikuasai oleh perasaan kehadiran Tuhan: para sufi melihat Tuhan dalam segala sesuatu dan kehilangan kemampuan untuk membedakan makhluk-makhluk. Keadaan ini disertai oleh keintiman (*al-uns*), kedekatan dengan Tuhan yang mencintai. “*keadaan-tidak-mabuk*” dipenuhi oleh rasa takut dan hormat, rasa bahwa Tuhan betapa agung, perkasa, penuh murka.²⁰

Para sufi “*yang mabuk*” merasakan keintiman dengan Tuhan dan sangat yakin pada kasih sayang-Nya, sedangkan para sufi “*yang-tidak-mabuk*” dikuasai rasa takut dan hormat kepada Tuhan dan tetap khawatir terhadap kemurkaan-Nya. Yang pertama, cenderung kurang mementingkan syariah dan menyatakan

¹⁹Kehidupan para sufi dan tasawuf yang digambarkan al-Gazālī: “Sungguh aku mengetahui secara yakin bahwa para sufi itulah orang-orang yang benar-benar telah menempuh jalan Allah swt, secara khusus. Dan bahwa jalan mereka tempuh adalah jalan yang sebaik-baiknya, dan laku hidup mereka adalah yang paling benar, dan akhlak adalah yang paling suci. Bahkan seandainya para ahli pikir dan para filosof yang bijak, dan ilmu para ulama yang berpegang pada rahasia syariah berkumpul untuk menciptakan jalan dan akhlak yang lebih baik dari apa yang ada pada mereka (para sufi) tidak mungkin bisa menemukannya. Lantaran gerak dan diam para sufi, baik zahir ataupun bathin, dituntun oleh cahaya kenabian. Lihat Al-Imām Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl*, h. 32.

²⁰Lihat <http://www.senaru.wordpress.com/2009/06/07/penyelarasan-tasawuf-dengan-syariat-dalam-pemikiran-al-ghazali/> diakses 21 April 2013.

terang-terangan persatuan dengan Tuhan. Sedangkan yang kedua, memelihara kesopanan (*ādb*) terhadap Tuhan. Tuduhan bahwa tasawuf mengabaikan syariah tidak dapat diterima apabila ditujukan kepada tasawuf tipe “*keadaan-tidak-mabuk*”. karena tasawuf tipe ini sangat menekankan pentingnya syariah. Tasawuf tidak dapat dipisahkan karena bagi para penganutnya syariah adalah jalan awal yang harus ditempuh untuk menuju tasawuf.²¹

Dalam suatu bagian *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Ibn ‘Arabī menyatakan bahwa tasawuf adalah mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut syariah secara zahir maupun batin dan itu adalah akhlak mulia.²² Ungkapan-ungkapan kelakuan baik menurut syariah dalam perkataan Ibn al-‘Arabī ini menunjukkan bahwa tasawuf harus berpedoman pada syariah. Menurut sufi ini, syariah adalah timbangan dan pemimpin yang harus di ikuti oleh siapa saja yang menginginkan keberhasilan tasawuf.

Sebagaimana pembelaan Seyyed Ḥossein Naṣr terhadap tasawuf tipe “*keadaan-tidak-mabuk*” yang dikutip oleh Yunasril bahwa tidak ada tasawuf tanpa syariah. Islam sebagai agama yang sangat menekankan keseimbangan memanifestasikan dirinya dalam kesatuan syariah (hukum Tuhan) dan tarikat (jalan spiritual), yang sering disebut sufisme atau tasawuf. Apabila syariah adalah dimensi *eksoteris* Islam, yang lebih banyak berurusan aspek zahiriyah, maka tarikat adalah dimensi batin Islam yang lebih banyak berurusan dengan aspek

²¹Lihat Lihat <http://www//senaru.wordpress.com/2009/06/07/penyelarasan-tasawuf-dengan-syariat-dalam-pemikiran-al-ghazali/> diakses 21 April 2013.

²²Ibn ‘Arabī *Al-Futūhāt al-Makkiyah*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah (CD-ROM), (في معرفة مقام التصوف). Harf Information Technology Company, 2010.

Baṭiniyah. Segala sesuatu di alam ini, termasuk manusia, mempunyai aspek zahiriyah dan Baṭiniyah.²³

Tasawuf Islam tidak akan pernah ada jika tidak ada tauhid. Tegasnya tiada guna pembersihan hati kalau tidak beriman. Tasawuf Islam sebenarnya adalah hasil dari akidah yang murni dan kuat yang sesuai dengan kehendak Allah swt. yang telah disampaikan oleh Rasul-Nya,²⁴ makanya untuk mendalami tasawuf Islam, terlebih dahulu harus mematangkan pengertian dan pemahaman terhadap tauhid Islam, karena amal tasawuf akan rusak dan binasa jika tidak didahului oleh pengetahuan tentang tauhid.

Karena itu, salah satu pencerahan intelektual yang dilakukan al-Gazālī pada tasawuf adalah upayanya dalam mengalihkan tema-tema *zauq* (rasa), *tahliq* (terbang), *syatahāt*, dan *tahwīl* menjadi nilai-nilai yang praktis. Melalui penghayatan terhadap keistimewaan dan bahaya hati, sehingga harus disucikan dengan akhlak yang mulia. Upaya ini tampak jelas terlihat dalam kitab *Iḥyā'*-nya. Ia berbicara tentang akhlak yang mencelakakan (*al-muhlikāt*) dan akhlak yang menyelamatkan (*al-munjiyāt*). *Al-Muhlikāt* adalah setiap perilaku yang tercela (*mazmūmah*) yang dilarang Alquran. Jiwa harus dibersihkan dari perilaku dan tindakan yang tercela. *Al-Munjiyāt* adalah akhlak yang terpuji (*maḥmūdah*), sifat yang disukai dan sifatnya orang-orang *muqarrabīn* dan *ṣiddīqīn* yang menjadi media bagi hamba untuk mendekatkan diri kepada Tuhan semesta alam.

²³Lihat Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Cet. I; Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 29.

²⁴ Lihat Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, h. 54

Yūsuf Qarḍāwī dalam karyanya ” *al-Gazālī baina Mādihihi wa Nāqidihi*” menyatakan bahwa al-Gazālī memfikhkan tasawuf dan mentasawufkan fikih, walaupun pada akhirnya nuansa tasawuf lebih dominan.²⁵

Tema-tema ilmu sufi menurut al-Gazālī adalah zat, sifat dan perbuatan Allah swt. Adapun buah dari pengetahuan tentang Allah swt. adalah timbulnya sikap mencintai Allah swt., karena cinta tidak akan muncul tanpa “*pengetahuan*” dan “*perkenalan*”. Buah lain dari pengetahuan tentang Allah swt. adalah “*tenggelam dalam samudra tauhid*”, karena seorang ‘*ārif*’ tidak melihat apa-apa selain Allah swt., tidak kenal selain Dia. Dalam wujud ini, tiada lain kecuali Allah dan perbuatan-Nya. Tidak ada perbuatan yang dapat dilihat manusia kecuali itu adalah perbuatan-Nya. Setiap alam adalah ciptaan-Nya. Barang siapa melihat itu sebagai hasil perbuatan Allah swt., maka ia tidak melihat kecuali dalam Allah, ia tidak menjadi ‘*ārif*’ kecuali demi Allah, tidak mencintai kecuali Allah swt.

Mereka melatih hati, hingga Allah swt. memperkenalkan melihat-Nya. Sementara itu, tasawuf dilakukan dengan memegang teguh dan mengamalkan Alquran dan sunnah,²⁶ sehingga dalam perilaku dan ucapannya, al-Gazālī teguh memegang syariah. Ia mengatakan:

Seorang ‘*ārif*’ sejati mengatakan, jika kamu melihat seorang manusia mampu terbang di awang-awang dan mampu berjalan di atas air, tetapi ia melakukan perbuatan yang bertentangan dengan syariah, maka ketahuilah dia itu adalah setan.²⁷

²⁵Yūsuf Qarḍāwī, *al-Gazālī Baina Mādihihi wa Nāqidihi* dialih bahasakan oleh Abrori Hasan dengan judul *al-Gazālī Antara Pro dan Kontra* (Cet. III; Surabaya: Pustaka Progresif, 1996), h. 44.

²⁶Lihat Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibn Taimiyah*, h. 236.

²⁷Lihat Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibn Taimiyah*, h. 234.

Bahkan dengan terang-terangan al-Gazālī menolak dan melawan mereka dengan berbagai alasan dan dalil. Ia menyatakan bahwa seseorang yang telah mendapatkan penyingkapan (*kasyf*) dan penyaksian (*musyāhadah*) tidak layak mengeluarkan suatu ucapan yang bertentangan dengan akidah Islam, yakni akidah tauhid murni yang membedakan mana Tuhan dan mana hamba, serta menegaskan bahwa Tuhan adalah Tuhan dan hamba adalah hamba. Itulah akidah yang dipegang teguh al-Gazālī.²⁸

Menurut al-Gazālī bahwa ungkapan-ungkapan yang diucapkan oleh kaum sufi itu, boleh jadi masuk ke dalam kategori imajinasi, karena mereka kesulitan dengan kata-kata tentang kebersatuan yang telah mereka capai, atau ada kemungkinan penggunaan istilah-istilah itu masuk kerangka pengembangan dan perluasan istilah yang sesuai dengan tradisi sufi dan para penyair. Mereka biasanya meminjam istilah yang paling mudah dipahami, seperti kata penyair berikut; “*Aku adalah yang turun, dan yang turun adalah aku juga. Kami adalah ruh yang bersemayam dalam satu badan*”.²⁹

Lebih jauh, al-Gazālī mengambil kesimpulan secara umum dengan memberikan catatan penting yang menyatakan bahwa kebersatuan dengan Tuhan (*ittiḥād*) secara rasional tidak mungkin terjadi. Al-Gazālī tidak membahas lebih lanjut tentang makrifat-intuitif (*al-ma’rifah al-ḥauqiyyah*), yang merupakan konsep utama tasawufnya. Pembahasan al-Gazālī tentang konsep makrifat

²⁸Lihat Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah Bandung, 2002), h. 90.

²⁹Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, h. 90.

senantiasa berada dalam batas-batas agama. Ia tidak pernah membiarkan dirinya hanyut dalam ucapan orang lain.³⁰ Jadi, dapat disimpulkan bahwa tasawuf menurut al-Gazālī adalah mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah swt., menganggap rendah segala sesuatu selain Allah swt., dan akibat dari sikap itu mempengaruhi pekerjaan hati dan anggota badan.

Mengenai kepercayaan yang dipandang sesat adalah ajaran Syi'ah Baṭiniyah yang ia sebut golongan *Ta'limiyah*. Golongan ini mengharuskan percaya kepada yang dipandang *ma'sūm* (terpelihara dari kesalahan). Dalam hal ini, al-Gazālī menganjurkan agar masyarakat Muslim lebih baik beriman kepada Nabi Muḥammad saw. yang memang diwajibkan dalam Islam, bukannya beriman kepada penyebar bid'ah.³¹

Menurut al-Gazālī dalam Abdul Quasem bahwa ada tiga tujuan mempelajari akhlak, yaitu:

1. Mempelajari akhlak hanya sekedar sebagai studi murni teoretis, yang berusaha memahami ciri murni kesusilaan (moralitas), tetapi tanpa bermaksud mempengaruhi perilaku orang yang mempelajarinya.
2. Mempelajari akhlak sehingga meningkatkan sikap dan perilaku sehari-hari.
3. Karena akhlak merupakan subyek teoretis yang berkenaan dengan usaha menemukan kebenaran tentang hal-hal moral, maka dalam mempelajari akhlak harus mendapat kritik terus-menerus mengenai standar moralitas yang ada, sehingga akhlak menjadi suatu subyek praktis, seakan-akan tanpa maunya sendiri. al-Gazālī setuju dengan teori kedua. Dia mengatakan bahwa studi tentang *'ilm al-mu'āmalāt* dimaksudkan guna latihan kebiasaan; tujuan latihan adalah untuk meningkatkan keadaan jiwa agar kebahagiaan dapat dicapai di akhirat. Tanpa kajian akhlak, kebaikan tidak dapat dicari, dan keburukan tidak dapat dihindari dengan sempurna.³²

³⁰Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, h. 92.

³¹Lihat Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 2002), h. 157.

³²Muḥammad Abdul Quasem, *The Ethics of Al Ghazali; A composite Ethics in Islam*, terj. J. Mahudin, *Etika al-Ghazali; Etika Majmuk di dalam Islam* (Bandung: pustaka, 1988), h. 37.

Atas pandangan tersebut, maka dapat dikatakan bahwa akhlak yang dikembangkan al-Gazālī bercorak *teleologis* (ada tujuannya), sebab ia menilai amal dengan mengacu pada akibatnya. Corak etika ini mengajarkan, bahwa manusia mempunyai tujuan yang agung, yaitu kebahagiaan di akhirat. Amal itu baik apabila ia mempunyai pengaruh pada jiwa yang membuatnya fokus ke tujuan tersebut. Dikatakan amal itu buruk apabila menghalangi jiwa mencapai tujuan itu. Bahkan amal ibadah seperti salat, zakat, puasa, maupun haji adalah baik karena akibatnya bagi jiwa. Derajat baik dan buruk suatu amal, berbeda-beda sesuai pengaruh yang ditimbulkan dalam jiwa pelakunya.

Al-Gazālī menjelaskan kebahagiaan ukhrawi (*al-sa'ādah al-ukhrawiyah*), adalah tujuan manusia yang biasa diperoleh melalui pengendalian diri, karena perilaku dianggap baik, jika membantu dalam kehidupan akhiratnya. Kemuliaan menurut Allah swt. terletak pada usaha mencapai kebahagiaan ukhrawi, maka siapa yang gagal mencapainya, ia lebih hina dari hewan, karena hewan akan musnah dan orang yang gagal akan menderita dan sengsara.³³

Tentu saja kebahagiaan yang di maksud Alquran dan hadis adalah surga, sedangkan tempat kesengsaraan adalah neraka, karena nasib setiap orang akan ditentukan pada hari kebangkitan. Kebahagiaan dan kesengsaraan itu akan dimulai setelah kematian. Pada hari kebangkitan, jiwa akan dikembalikan pada jasad. Jadi orang yang bangkit akan mempunyai badan dan jiwa, dan akan hidup abadi dalam bentuk ini.³⁴

³³Muhammad Abdul Quasem, *The Ethics of Al Ghazali; A Composite Ethics in Islam*, h. 41.

³⁴Muhammad Abdul Quasem, *The Ethics of Al-Ghazali; A composite Ethics in Islam*, h. 43.

Berdasar pada uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa tasawuf yang dikembangkan al-Gazālī adalah tasawuf akhlak yakni pendidikan akhlak dan spiritual Sunni yakni perpaduan tasawuf yang sarat dengan nuansa akhlak dan syariat serta aturan dan hukum. Lebih jauh lagi jika disimak dengan seksama menunjukkan bahwa al-Gazālī sama sekali tidak mentolerir tasawuf yang mengenyampingkan syariah, karena syariah adalah langkah awal untuk menemukan kebenaran yang lebih hakiki, karena tasawuf adalah buah dari konsistensi pelaksanaan ibadah syariah.

C. Landasan Konsepsi Sufistik

1. Sumber konsepsi sufistik

Umat Islam pada umumnya menerima dan merespon secara positif adanya konsep "zuhud" dalam Islam dengan asumsi bahwa kehidupan zuhud berorientasi pada munculnya kesadaran rohani yang diyakini sebagai dimensi positif dalam diri manusia. Para pengkaji tasawuf juga sepakat bahwa tasawuf berasaskan kezuhudan sebagaimana yang diperaktekan oleh Nabi saw., sahabat dan tabi'in. Kezuhudan ini merupakan implementasi dari nas-nas Alquran dan hadis yang berorientasi akhirat, menjauhkan diri dari keduniawian dengan tujuan untuk mensucikan diri, bertawakkal kepada Allah, takut terhadap ancaman-Nya, mengharap rahmat dan ampunan dari-Nya dan sebagainya.

a. Sumber ajaran tasawuf

Menurut para sufi, bahwa sumber tasawuf adalah agama Islam itu sendiri dan tasawuf merupakan saripati ajaran Islam yang bersumber dari Alquran dan

sunnah, aktifitas sahabat dan aktifitas tabi'in, namun ada beberapa pendapat yang mengatakan bahwa ajaran tasawuf dalam Islam bukanlah semata-mata lahir dari ajaran Islam, tetapi ia lahir dari perpaduan atau pengaruh berbagai unsur ajaran agama sebelum agama Islam itu lahir, seperti pengaruh ajaran Hindu, Yahudi, Kristen, Persia, Yunani dan sebagainya.³⁵

Dalam hal ini, penulis tetap berkeyakinan bahwa tasawuf Islam adalah murni bersumber dari semangat dan ruh ajaran Islam itu sendiri serta perilaku Rasul dan sahabat-sahabatnya, kendatipun terdapat kesamaan antara ajaran tasawuf Islam dengan ajaran spiritual agama-agama lain, itu merupakan hal yang wajar karena semua agama mengajarkan nilai kehidupan spiritual dan menjadikan penyucian hati sebagai objek kajian dan selalu berusaha membimbing dan meyakinkan manusia untuk mampu melihat realitas lain yang lebih hakiki, yaitu realitas Ilahi. Jadi bila ada kesamaan tidaklah berarti bahwa ajaran tasawuf dalam Islam bersumber dari ajaran agama selain Islam.

Ajaran-ajaran kebaikan yang berhubungan dengan kecerdasan emosi dan spiritual seperti konsistensi (*istiqāmah*), kerendahan hati (*tawāḍū'*), berusaha dan berserah diri (*tawākal*), ketulusan, totalitas (*kāfah*); keseimbangan (*tawāzun*), integritas dan penyempurnaan (*iḥsān*) yang sering disebut akhlak karimah (budi pekerti), begitu jelas dalilnya dalam Islam, baik Alquran maupun hadis. Jadi tanpa pengaruh dari luar pun, sufisme bisa timbul dalam Islam. Hal ini dapat dilihat pada pernyataan ayat-ayat Alquran dan hadis.

³⁵Achamd Mustofa, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 206. Lihat juga Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, h. 4-20.

b. Dasar-dasar Qurani dan hadis tentang sufistik

Alquran merupakan wahyu Allah swt. yang di dalamnya terkandung muatan-muatan ajaran akidah, syariah maupun muamalah. Ketiga muatan tersebut banyak tercermin dalam ayat-ayatnya. Di satu sisi, memang ada yang perlu dipahami secara kontekstual-rohaniyah, karena jika dipahami secara zahiriyah saja, ayat-ayat Alquran akan terasa kaku, kurang dinamis, dan tidak mustahil akan ditemukan persoalan yang tidak dapat diterima secara psikis.

Secara umum ajaran Islam mengatur kehidupan yang bersifat zahiriyah dan Baṭiniyah, terbukti pada konsep dasar Islam yaitu rukun Islam (zahir) dan rukun iman (batin). Pemahaman terhadap unsur kehidupan yang bersifat Baṭiniyah pada gilirannya melahirkan tasawuf. Unsur kehidupan tasawuf ini mendapat perhatian yang cukup besar dari sumber ajaran Islam yaitu Alquran dan sunnah serta praktik kehidupan Nabi dan para sahabatnya.³⁶

1) Ayat Alquran secara eksplisit

Makna eksplisit adalah makna absolut yang langsung mengacu pada bahasa. Konsep makna ini bersifat denotatif (sebenarnya) sebagai representasi dari bahasa kognitif. Eksplisit adalah makna atau maksud yang secara langsung, tegas dan jelas.³⁷ Makna eksplisit mengacu pada informasi, sedangkan makna implisit mengacu pada emosi, tersirat.³⁸ Ayat-ayat yang dimaksud adalah:

³⁶Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2006), h. 16.

³⁷Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 381.

³⁸Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* h. 580.

(a) QS al-Māidah/5: 54.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۖ
 أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تَخَافُونَ لَوْمَةَ
 لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintaiNya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha luas (pemberian-Nya), lagi Maha Mengetahui.³⁹

Penjelasan ayat tersebut menggambarkan empat poin penting. *Pertama*, ada kelompok yang dicintai oleh Allah swt. dan merekapun mencintai Allah swt. *Kedua*, ada kelompok orang yang bersikap lemah lembut terhadap orang-orang mukmin dan bersikap tegas terhadap orang-orang kafir. *Ketiga*, ada kelompok orang yang berjihad di jalan Allah. *Keempat*, tidak takut kepada celaan pencela.

Dari ayat di atas, para ahli sufi menafsirkannya bahwa akan datang suatu kaum yang dicintai Allah dan mereka juga mencintai Allah, sebagaimana yang tercantum di dalam "Tafsir al-Mishbah" karangan M. Quraish Shihab bahwa Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai Allah. Cinta Allah kepada hamba-Nya dipahami para mufasir dalam arti limpahan kebaikan dan anugerah-Nya. Cinta Allah dan karunianya tidak terbatas dan cinta manusia kepada Allah

³⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 155.

bertingkat-tingkat, tetapi yang jelas adalah cinta kepada-Nya merupakan dasar dan prinsip perjalanan menuju Allah, sehingga semua peringkat (*maqām*) dapat mengalami kehancuran kecuali cinta. Cinta tidak bisa hancur dalam keadaan apapun selama jalan menuju Allah tetap ditelusuri.⁴⁰

(b) QS al-Taḥrīm/66: 8.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ
وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ
نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتِمِّمْ لَنَا نُورَنَا وَآغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٨﴾

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubat yang sebenar-benarnya, mudah-mudahan Tuhanmu akan menghapus kesalahan-kesalahanmu dan memasukkan kamu ke dalam surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai, pada hari ketika Allah tidak menghinakan Nabi dan orang-orang beriman bersama dengan dia ; sedang cahaya mereka memancar dihadapan dan disebelah kanan mereka, sambil mereka mengatakan, "Ya Tuhan kami, sempurnakanlah bagi kami cahaya kami; sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu."⁴¹

Dari ayat tersebut dijelaskan bahwa seseorang yang bertasawuf harus bertaubat lebih dahulu untuk menghapus segala kesalahan-kesalahan yang pernah dilakukan sebelumnya. Para sufi berpendapat bahwa untuk mencari keridhaan Allah harus bertaubat lebih dahulu dan meninggalkan segala yang menyangkut dengan kebendaan (dunia) dan menghiasinya dengan akhlak mulia (*maḥmūdah*), agar bisa menuju keridhaan Allah swt.

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2001), h. 121.

⁴¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 820.

Namun Jalaluddin Rahmat menempatkan taubat sebagai *maqām* yang kedua dari *maqām* pertama yakni kesadaran. Dalam kesadaran itu, tiba-tiba disadarkan oleh Allah swt. akan keburukan-keburukan yang pernah dilakukan yang menjauhkan dari Allah swt. Bisa jadi disadarkan dengan satu musibah atau nasihat orang lain dan perenungan sendiri. Menurutnya bahwa Alquran menyebutkan bahwa manusia lebih banyak disadarkan oleh musibah.⁴²

(c) QS al-Baqarah/2: 115.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عِلْمُهُ

Terjemahnya:

Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap disitulah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.⁴³

Bagi kaum sufi ayat tersebut mengandung arti bahwa dimana Tuhan ada, di situ pula Tuhan dapat dijumpai. Maksudnya kapan pun dan dimana pun berada, Allah selalu bersama hambanya karena zat-Nya tidak dibatasi ruang dan waktu dan tidak pula dibatasi oleh tempat.⁴⁴

(d) QS al-Baqarah/2: 186.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

⁴²Lihat Jalaluddin Rahmat, *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik*, h. 8.

⁴³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 820.

⁴⁴Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, h. 19.

Terjemahnya:

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, Maka (jawablah), bahwasanya aku adalah dekat. aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, Maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.⁴⁵

Tuhan menyatakan bahwa ia dekat pada manusia dan mengabulkan permintaan yang meminta. Oleh kaum sufi, do'a di sini diartikan berseru, yaitu Tuhan mengabulkan seruan orang yang ingin dekat dengan-Nya.

(e) QS Qāf/50: 16.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَحَنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

Terjemahnya:

Sebenarnya Kami ciptakan manusia dan Kami tahu apa yang dibisikannya kepadanya, Kami lebih dekat kepadanya daripada pembuluh darahnya sendiri.⁴⁶

Berdasarkan ayat tersebut kebanyakan di kalangan para sufi berpendapat bahwa untuk mencari Tuhan, orang tidak perlu pergi jauh-jauh. Ia cukup kembali ke dalam dirinya sendiri.⁴⁷ Maksudnya adalah introspeksi diri (*memuḥāsabah*) atas apa yang telah diperbuat serta mensyukuri anugerah Allah.

(f) QS al-Ra'd/13: 28.

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

⁴⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 35.

⁴⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 748.

⁴⁷Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, h. 21.

Terjemahnya:

(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram.⁴⁸

QS al-Syu'arā'/26: 88-89.

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾

Terjemahnya:

(Yaitu) di hari harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna, kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih.⁴⁹

QS al-Qaṣaṣ/28: 77.

وَابْتَغِ فِي مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

Terjemahnya:

Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.⁵⁰

Pemahaman terhadap ayat-ayat tersebut, melahirkan pemaknaan tentang konsep zuhud dalam tasawuf. konsep ini dapat diklasifikasikan menjadi dua macam: yakni zuhud sebagai *maqām* dan zuhud sebagai akhlak Islam. Dalam konsep zuhud sebagai *maqām*, dunia dan Tuhan dipandang sebagai dua hal

⁴⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 341.

⁴⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 520.

⁵⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 556.

harus dipisahkan. Contoh yang jelas adalah ketika Ḥasan al-Baṣrī mengingatkan kepada khalifah 'Umr bin 'Abd al-'Azīz:

Waspadalah terhadap dunia ini. Ia bagaikan ular yang lembut sentuhannya namun mematikan bisanya. Berpalinglah dari pesonanya karena sedikit terpesona, anda akan terjatoh olehnya.⁵¹

Sedangkan 'Abd al-Qādir al-Jailāni dengan tegas menyatakan bahwa dunia adalah hijab akhirat, dan akhirat adalah hijab Tuhan. Bila berdiri bersama, maka jangan memperhatikan kepadanya, sehingga hati bisa sampai di depan pintu-Nya. Pandangan seperti itu adalah hasil dari pemahaman terhadap ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi secara tekstual, bukan pemahaman secara kontekstual dan sosiologis. Jika memahaminya secara kontekstual dan sosiologis, maka perlu memperhatikan pada masa awal Alquran diturunkan, kondisi masyarakat Arab mempunyai anggapan bahwa dunia adalah satu-satunya yang kekal dalam kehidupan ini. Mereka beranggapan bahwa dunia ini adalah tempat yang abadi. Di sini Alquran memberikan jawaban terhadap sikap seperti itu.⁵²

Sedangkan zuhud sebagai akhlak Islam, bisa diberi makna sesuai dengan situasi dan kondisi tempat. Sikap para ulama sebagaimana telah disebutkan, merupakan reaksi terhadap ketimpangan sosial, politik, dan ekonomi yang mengitarinya, yang pada suatu saat dipergunakan untuk memotivasi masyarakat dari keterpurukan ekonomi dan memobilisasi gerakan massa untuk menumpas berbagai macam bentuk ketidakadilan.

⁵¹Abū Nu'aim, *Sir al-Tasawuf* (Bairūt: Dār al-Fikr, t.th), h. 394.

⁵²Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al Quran* (Jakarta: Firdaus, t.th), h. 66.

2) Ayat Alquran secara implisit

Makna implisit adalah makna universal yang disembunyikan oleh bahasa. Konsep makna ini bersifat konotatif (kias) sebagai representasi dari bahasa emotif. Implisit adalah makna yang tidak secara langsung dapat dipahami dan tersembunyi. Ayat-ayat Alquran yang menjadi landasan tasawuf secara implisit, dapat dilihat dari tingkatan (*maqām*) dan keadaan (*aḥwāl*) para sufi yaitu:

(a) Tingkatan zuhud,

Abū al-Faḍl mengatakan kaum sufi menjadikan beberapa ayat Alquran sebagai landasan urgensi perilaku zuhud dalam kehidupan duniawi.⁵³ Di antara ayat-ayat Alquran tersebut adalah QS al-Nisā'/4: 77.

قُلْ مَتَعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ

Terjemahnya:

Katakanlah kesenangan di dunia ini hanya sementara dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa.⁵⁴

QS al-Syu'arā'/42: 20.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ۖ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَّصِيبٍ

Terjemahnya:

Barang siapa yang menghendaki keuntungan di akhirat akan kami tambah keuntungan itu baginya dan barang siapa yang menghendaki keuntungan di dunia kami berikan kepadanya sebagian dari keuntungan dunia dan tidak ada baginya suatu bahagianpun di akhirat.⁵⁵

⁵³Abū al-Faḍl al-Mutawāqqi, *al-Zuhd fī al-Islāmī* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1967), h. 162.

⁵⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 117.

⁵⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 699.

Ayat Alquran yang memerintahkan orang-orang beriman agar senantiasa berbekal untuk akhirat, QS al-Hadid/57: 20.

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ
كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ۚ وَفِي الْآخِرَةِ
عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿٢٠﴾

Terjemahnya:

Ketahuilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning, kemudian menjadi hancur. dan di akhirat ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridhaan-Nya. dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu.⁵⁶

Ayat ini menegaskan bahwa kebanyakan manusia melakukan perbuatan yang menjauhkannya dari amalan-amalan yang bermanfaat untuk diri dan keluarganya yakni menuruti keinginan hawa nafsunya berupa kesenangan dunia semata, mulai dari kesenangan berpakaian yang indah, tempat tinggal yang megah dan segala hal yang dapat menyenangkan hawa nafsu, berbangga-bangga dengan nasab dan banyaknya harta serta keturunan (anak dan cucu). Akan tetapi semua hal tersebut bersifat sementara dan hanyalah kesenangan yang melalaikan, sementara rahmat Allah hanya terarah kepada yang menjauhkan diri dari hal-hal yang melalaikan.

⁵⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 788.

Ayat lain yang dijadikan landasan kesufian adalah berkenaan dengan kewajiban seorang mukmin untuk senantiasa bertawakal dan berserah diri hanya kepada Allah swt. di antaranya; QS al-Ṭalāq/65: 3.

وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَلِغُ أَمْرِهِ
قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿٦٥﴾

Terjemahnya:

Dan memberinya rezki dari arah yang tiada disangka-sangkanya. dan barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan yang (dikehendaki)Nya. Sesungguhnya Allah telah mengadakan ketentuan bagi tiap-tiap sesuatu.⁵⁷

Ayat-ayat yang berbicara tentang rasa takut kepada Allah dan hanya berharap kepada-Nya. QS al-Sajadah/32: 16.¹

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٢﴾

Terjemahnya:

Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya dan mereka selalu berdoa kepada Rabnya dengan penuh rasa takut dan harap.⁵⁸

Maksud dari perkataan Allah swt. “lambung mereka jauh dari tempat tidurnya” adalah bahwa mereka tidak tidur di waktu biasanya orang tidur untuk mengerjakan salat malam.

Ayat-ayat yang menganjurkan beribadah pada malam hari baik dalam bentuk bertasbih ataupun *qiyām al-lail* adalah QS al-Isrā'/17: 79.

⁵⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 816-817.

⁵⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 588.

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ ۚ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٦﴾

Terjemahnya:

Dan pada sebahagian malam hari bersembahyang tahajudlah kamu sebagai suatu ibadah tambahan bagimu; mudah-mudahan Tuhan-mu mengangkat kamu ke tempat yang terpuji.⁵⁹

QS al-Insān/76: 25-26.

وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٦٥﴾ وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا ﴿٦٦﴾

Terjemahnya:

Dan sebutlah nama Tuhanmu pada (waktu) pagi dan petang. Dan pada sebagian dari malam, maka sujudlah kepada-Nya dan bertasbihlah kepada-Nya pada bagian yang panjang dimalam hari.⁶⁰

Tiga ayat di atas menunjukkan bahwa mereka yang senantiasa menjauhi tempat tidur di malam hari dengan menyibukkan diri dalam bertasbih dan menghidupkan malam-malamnya dengan salat dan ibadah-ibadah sunnah lainnya semata-mata mengharapakan rahmat, ampunan, ridha, dan cinta Tuhannya, akan mendapatkan *maqām* tertinggi di sisi Allah.

Selain dari yang telah diuraikan, maka di antara ajaran tasawuf adalah mencintai Allah swt. dengan penuh ketulusan dan keikhlasan. Hal ini berlandaskan firman Allah swt. dalam QS al-Taubah/9: 24.

قُلْ إِن كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكَنٌ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾

⁵⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 396.

⁶⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 858.

Terjemahnya:

Katakanlah: “Jika bapa-bapa, anak-anak, saudara-saudara, isteri-isteri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai dari Allah dan Rasul-Nya dan dari berjihad di jalan nya, Maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya”. dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik.⁶¹

Ayat ini menunjukkan kecintaan terhadap Allah swt. dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan-Nya harus menjadi prioritas utama di atas segala hal, bahkan melebihi kecintaan kepada ayah, ibu, anak, istri, keluarga, harta, perniagaan dan segala hal yang bersifat duniawi, atau dengan kata lain seseorang yang ingin mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan mendambakan tempat terbaik di akhirat hendaknya menjadikan Allah dan Rasul-Nya sebagai kecintaan tertinggi dalam dirinya.

(b) Tingkatan tawakal tercermin dalam QS al-Ṭalāq/65: 3.

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ۖ

Terjemahnya:

Dan barang siapa bertawakkal kepada Allah niscaya Allah mencukupkan (keperluannya).⁶²

(c) Tingkatan syukur, sebagaimana penjelasan QS Ibrāhīm/14: 7.

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ۚ

⁶¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 257.

⁶²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 816.

Terjemahnya:

Dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan; "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), Maka Sesungguhnya azab-Ku sangat pedih".⁶³

(d) Tingkat Sabar berlandaskan QS al-Baqarah/2: 155.

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ
الصَّابِرِينَ

Terjemahnya:

Dan sungguh akan kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar.⁶⁴

(e) Tingkatan *ridā* berdasarkan QS al-Māidah/5: 119.

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ هُمْ جَنَّتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Terjemahnya:

Allah berfirman: "Ini adalah suatu hari yang bermanfaat bagi orang-orang yang benar kebenaran mereka. bagi mereka surga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai; mereka kekal dalamnya selama-lamanya; Allah ridha terhadapNya. Itulah keberuntungan yang paling besar".⁶⁵

Demikianlah sebagian ayat-ayat Alquran yang dijadikan para sufi sebagai landasan untuk melaksanakan praktek-praktek kesufiannya. Selain ayat yang termaktub di atas, masih banyak ayat-ayat Alquran yang belum tercantum.

⁶³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 346.

⁶⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 29.

⁶⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 170.

3) Hadis secara eksplisit

Dalam hadis juga banyak dijumpai keterangan yang berbicara tentang kehidupan rohani manusia yang menjadi bagian dari dasar-dasar ajaran tasawuf dalam Islam, di antara hadis-hadis tersebut adalah:

حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ أَبِي السَّفَرِ حَدَّثَنَا شِهَابُ بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَمْرٍو الْقُرَشِيُّ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ إِذَا أَنَا عَمَلْتُهُ أَحَبَّنِي اللَّهُ وَأَحَبَّنِي النَّاسُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ارْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُحِبَّكَ اللَّهُ وَارْهَدْ فِيمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ يُحِبُّوكَ⁶⁶

Artinya:

Kami telah diceritakan oleh Abū 'Ubaidah bin Abī al-Safar, kami diceritakan Syihāb bin 'Abbād, kami telah diceritakan Khālīd bin 'Amr al-Qurasyī dari Sofyān al-Saurī dari sahabat Sahl bin Sa'ad a-Sā'idī beliau berkata: datang seseorang kepada Rasūlullāh saw. dan berkata: 'Wahai Rasūlullāh ! tunjukkanlah kepadaku satu amalan, jika aku mengerjakannya maka Allah akan mencintaiku dan juga manusia', Rasūlullāh saw bersabda: "berlaku zuhudlah kamu di dunia, maka Allah akan mencintaimu, dan berlaku zuhudlah kamu atas segala apa yang dimiliki oleh manusia, maka mereka (manusia) akan mencintaimu".

عَنْ زَيْدِ بْنِ نَابِتٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ كَانَتْ الدُّنْيَا هَمَّهُ فَرَّقَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَمْرَهُ وَجَعَلَ فَقْرَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَلَمْ يَأْتِهِ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا مَا كُتِبَ لَهُ وَمَنْ كَانَتْ الْآخِرَةُ نِيَّتَهُ جَمَعَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَهُ وَجَعَلَ غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ وَأَتَتْهُ الدُّنْيَا وَهِيَ رَاغِمَةٌ⁶⁷

Artinya:

Dari Zaid bin Sābit beliau berkata: Aku mendengarkan Rasūlullāh saw. bersabda: "Barangsiapa yang menjadikan dunia sebagai tujuannya, maka Allah akan berlepas diri dari segala urusannya dan tidaklah ia mendapatkan dari dunia sesuatu apapun kecuali apa yang telah ditetapkan baginya. Dan barang siapa yang sangat menjadikan akhirat sebaga tujuannya, maka

⁶⁶Lihat Ibn Rajab al-Hanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Hikām* (Cet. I; t.tp: Dār al-Muayyid, 1424 H), h. 346. Lihat juga Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Kitab *al-zuhd*, bab *al-zuhd fī al-dunyā*, hadis ke 4092. dalam Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

⁶⁷Al-Hāfiẓ Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Juz II (t.tp: Dār al-Iḥyā al-Kutb al-'Arabiyah, 207-275 H), h. 1375. Lihat juga Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* kitab *al-zuhd*, bab *ilhām al-dunyā*, hadis ke 4095 dalam Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

Allah akan mengumpulkan seluruh harta kekayaan baginya, dan menjadikan kekayaan itu dalam hatinya, serta mendapatkan dunia sedang ia dalam keadaan tertindas.

Hadis-hadis tersebut menunjukkan perintah untuk senantiasa berlaku zuhud di dunia, sementara hadis kedua menjelaskan akan tercelanya kehidupan yang bertujuan berorientasi keduniaan belaka, dan mulianya kehidupan yang berorientasi akhirat. Kedua hadis tersebut menjelaskan kemuliaan orang-orang yang hanya menjadikan Allah sebagai tujuan utama dalam hidupnya dan merasa cukup atas segala yang Allah telah karuniakan kepadanya.

Selain hadis di atas terdapat pula hadis yang memberikan wasiat kepada orang-orang mukmin agar tidak bertumpu pada kehidupan dunia semata, dan hendaklah ia senantiasa memangkas segala angan-angan keduniaan, serta tidak mematkan dalam dirinya untuk hidup kekal di dunia dan tidak pula berusaha untuk memperkaya diri di dalamnya kecuali apa yang ia butuhkan. Rasūlullāh saw. berwasiat kepada ‘Abdullāh bin ‘Umr sambil menepuk pundaknya:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الْمُنْذِرِ الطُّفَاوِيُّ عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَعْمَشِ قَالَ حَدَّثَنِي مُجَاهِدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْكِبِي فَقَالَ كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ⁶⁸

Artinya:

Kami telah diceritakan ‘Alī bin ‘Abdillāh, kami telah diceritakan Muḥammad bin ‘Abdirrahmān Abū Munzīr al-Ṭufāwī dari Sulaimān al-A’masy ia berkata saya telah diceritakan Mujāhid dari ‘Abdullāh bin ‘Umr ia berkata Rasūlullāh mengambil (memegang) pundakku dan bersabda, hiduplah kamu di dunia seolah-olah kamu adalah orang asing atau seorang musafir.

⁶⁸Al-Hāfiẓ Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Juz II (t.tp: Dār al-Iḥyā al-Kutb al-‘Arabiyah, 207-275 H), h. 1378. Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm bin Muḡirah bin Bardazbah al-Bukhārī al-Ja’fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab *al-riqāq*, bab *qaul al-nabī*, hadis ke 5937 dalam Mausū’ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

Dari penjelasan Alquran dan hadis di atas, menunjukkan bahwa ajaran tasawuf menjadikan kezuhudan terhadap dunia sebagai perilaku utama demi mencapai tingkatan atau *maqām* tertinggi di sisi Allah yaitu ketika seseorang menjadikan dunia sebagai persinggahan sementara dan menjadikan rahmat, riḍa, dan kecintaan Allah sebagai tujuan akhir.

Ajaran utama dari tasawuf jika dilihat dari segi dasar-dasarnya baik dari Alquran maupun hadis, maka dapat ditemukan bahwa tasawuf mengajarkan kezuhudan terhadap dunia dan penyerahan diri sepenuhnya hanya kepada Allah semata dan menjadikan-Nya kecintaan tertinggi di atas segala cinta.

4). Hadis secara implisit

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ عَنْ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَرَوَّجُهَا فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ⁶⁹

Artinya:

Kami telah diceritakan ‘Abdullāh bin Maslamah ia berkata kami diberitakan Mālik dari Yaḥyā bin Sa’id dari Muḥammad bin Ibrāhīm dari ‘Alqamah bin Waqqās dari ‘Umr bin Khaṭṭāb ra., katanya: Rasūlullāh saw. bersabda: ”Semua amal perbuatan itu hanyalah dinilai menurut masing-masing niatnya, dan setiap orang hanyalah menurut apa yang diniatkan. Maka barang siapa yang hijrahnya itu kepada keridhaan Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya kepada Allah dan Rasul-Nya. Dan barangsiapa yang hijrahnya untuk keduniaan atau wanita yang akan dikawininya, maka hijrahnya itu pun diberi penilaian untuk tujuan apa ia hijrah tadi”.

⁶⁹Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā’il bin Ibrāhīm bin Muḡirah bin Bardazbah al-Bukhārī al-Ja’fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz II (Baerut: Dar al-Kutbal-‘Ilmiyah, t.th), h. 79. Lihat juga al-Bukhārī al-Ja’fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab *al-imān*, hadis ke 52 dalam Mausū’ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الصَّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صَدِيقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا⁷⁰

Artinya:

Kami diceritakan oleh ‘Usmān bin Syaibah, kami diceritakan Jarīr dari Manṣūr dari Abī Wāil dari ‘Abdullāh ra. dari Rasūlullāh, bersabda: sesungguhnya jujur itu mendorong untuk beramal saleh, dan sesungguhnya amal saleh itu menunjukkan jalan ke surga. Dan seorang yang benar-benar/terus-menerus berbuat jujur (sehingga menjiwai dan berbudi), ditetapkan disisi Allah sebagai ahli jujur. Dan sesungguhnya dusta itu mendorong untuk berbuat keji dan perbuatan keji itu menyampaikan ke neraka. Dan seorang yang benar-benar/terus-menerus berdusta, ditetapkan disisi Allah sebagai ahli dusta.

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَاءُ عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَعَ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ (متفق عليه)⁷¹

Artinya:

Kami diceritakan Abū Nu’aim, kami diceritakan Zakariyā’ dari ‘Amir ia mendengar Nu’mān bin Basyir berkata Rasūlullāh saw. bersabda; halal itu jelas dan haram itu juga jelas dan di antara keduanya ada yang subhat (keraguan). Manusia tidak banyak yang tau, siapa yang takut terhadap yang subhat, maka ia terlepas (dari subhat) untuk agamanya dan telah memperlihatkan akhlak yang baik. Dan siapa yang melakukan yang subhat, maka seperti penggembala di sekitar daerah terlarang yang hampir-hampir melakukan pelanggaran. Ketahuilah bahwa setiap pemilik memiliki daerah terlarang, ketahuilah bahwa daerah terlarang Allah swt. di bumi adalah hal-hal yang haram. Ingatlah, dalam diri manusia terdapat segumpal daging, apabila daging itu baik, maka akan berpengaruh baik pula kepada tubuh

⁷⁰Abī Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz IV (Baerūt: Dār Kutb al-‘Ilmiyah, 206-261 H.), h. 2012. Lihat juga Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, kitab *al-birru wa al-ṣilah wa al-adab*, bab *qabīh al-kaẓb wa ḥasna al-ṣidq wa faluh*, hadis ke 4719 dalam Mausū’ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

⁷¹Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā’īl bin Ibrāhīm bin Muḡirah bin Bardazbah al-Bukhārī al-Ja’fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab *al-imān*, *fadl man istabra’ lidīnīhi*, hadis ke 50. dalam Mausū’ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

secara keseluruhan, akan tetapi apabila ia rusak, maka rusak pula tubuh secara keseluruhan, daging itu adalah hati.

Dari hadis ini dapat dipahami bahwa manusia dan Tuhan memiliki potensi untuk dapat bersatu. Diri manusia dapat lebur dalam diri Tuhan yang selanjutnya dikenal dengan istilah *fanā*, (melebur) yakni *fanā'*-nya makhluk (pencinta) dengan yang dicintai (Tuhan). Dalam hal ini, nafs dalam jalan *fanā* ('ubudiyyah yakni penghambaan), dan Tuhan dalam jalan *baqā* (rububiyah yakni penguasaan).⁷²

Hadis ini juga memberi pengertian, bahwa dasar kecintaan Allah kepada hamba-Nya adalah melalui perbuatan-perbuatan yang sunnah. Selama seorang hamba beribadah kepada-Nya melalui ibadah-ibadah sunnah hingga sampai pada tingkatan cinta kepada-Nya, maka pada saat itu dia mampu tenggelam dengan melihat kesucian Allah, tidak melihat sesuatupun kecuali Allah berada di sisinya. Pengalaman semacam ini merupakan derajat terakhir bagi orang-orang yang menuju akhirat dan jalan pertama bagi orang yang ingin sampai kepada Allah. Dengan mengikuti sunnah, tercapailah makrifat, dengan melakukan perbuatan wajib, tercapailah *qurbah* (dekat dengan Allah) dan dengan selalu melaksanakan perbuatan sunnah tercapailah *maḥabbah* Allah.⁷³

Perjalanan kehidupan Nabi Muḥammad saw., juga terdapat petunjuk yang menggambarkan bahwa beliau adalah seorang sufi. Nabi Muḥammad telah

⁷²Lihat Ibrāhīm Gazūri Ilāhi, *Ana al-Ḥaq*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 152.

⁷³Lihat Sayyid Abī Bakr Ibn Muḥammad Syaṭa, *Missi Suci Para Sufi*, h. 80.

mengasingkan diri ke gua hira menjelang datangnya wahyu, tafakkur, beribadah, dan hidup sebagai seorang zahid, beliau hidup sangat sederhana, terkadang mengenakan pakaian tambalan, tidak makan dan minum kecuali yang halal, dan setiap malam senantiasa beribadah kepada Allah swt. Beliau menjauhi pola hidup kebendaan yang pada waktu itu diagung-agungkan oleh orang Arab tengah tenggelam di dalamnya, seperti dalam peraktek perdagangan dengan prinsip menghalalkan segala cara.⁷⁴

Uraian di atas telah menggambarkan bahwa ajaran tasawuf Islam bersumber dari ajaran agama (Alquran), walaupun ada asumsi sebagian orang bahwa ajaran tasawuf dalam Islam dipengaruhi oleh agama lain. Namun tanpa pengaruh agama lain pun ajaran tasawuf Islam telah ada yang ditarik dari saripati Alquran. Mengenai dasar-dasar para sufi dalam bertasawuf tetap mengacu pada petunjuk ayat-ayat Alquran dan hadis, baik secara implisit maupun secara eksplisit. Selain Alquran dan hadis sebagai landasan tasawuf Islam, di kalangan para sahabat juga banyak yang mempraktekkan tasawuf sebagaimana yang dipraktekkan oleh para sufi.

⁷⁴Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, h. 26.

BAB IV

ANALISIS KRITIS PENAFSIRAN SUFISTIK AL-GAZĀLĪ DALAM KITAB “IḤYĀ ‘ULŪM AL-DĪN”

A. *Pemikiran al-Gazālī tentang Tasawuf dan Tafsir*

1. Pemikiran tentang tasawuf

Tasawuf sebagai aspek mistikisme dalam Islam, pada intinya adalah kesadaran akan adanya hubungan komunikasi manusia dengan Tuhannya, yang selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*al-qurb*) dengan Tuhan. Hubungan kedekatan tersebut dipahami sebagai pengalaman spiritual manusia dengan Tuhan. Namun pada hakikatnya hubungan komunikasi tersebut telah terjalin ketika seseorang masih berada di alam rahim dalam kontrak perjanjian primordial antara Tuhan dengan jiwa-jiwa manusia sebelum lahir, sebagaimana penjelasan QS al-A'rāf/7: 172.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

Terjemahnya:

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "bukankah Aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari ukiamat kamu tidak mengatakan: "sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".¹

¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 250.

Ayat tersebut telah memberikan isyarat tentang adanya komunikasi seorang hamba secara langsung dengan Tuhan sebelumnya dalam bentuk sebuah pengakuan atau kesaksian atas Tuhannya. Namun komunikasi itu terkadang hilang dan terputus ketika dewasa yang seharusnya semakin harmonis dengan Allah swt. Komunikasi ini memungkinkan karena manusia sebagai hamba memiliki fitrah ketuhanan untuk senantiasa rindu ingin kembali kepada Tuhannya, dengan hati yang tenang atas ridhah-Nya. QS al-Fajr/89: 28-30.

يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

Terjemahnya:

Hai jiwa yang tenang kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam syurga-Ku.²

Seyyed Ḥossein Naṣr, menjelaskan bahwa tasawuf yang merupakan dimensi batin Islam, meski diawali dengan syariah sebagai dasar kehidupan keagamaan, tetapi ia berusaha untuk mengambil langkah lebih jauh menuju kebenaran (*ḥaqīqah*). Tasawuf yang juga disebut *ṭarīqah*, adalah jalan yang akan mengantarkan kepada Tuhan. Oleh mistikisme disebut penyatuan dengan Tuhan.³

Tasawuf pada substansinya adalah sebuah upaya seseorang mendekatkan diri kepada Allah swt. (*taqarrub ilallāh*) dalam rangka mencapai

²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 893.

³Lihat Seyyed Ḥossein Naṣr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, terj. Yuliani Liputo, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* (Cet. I; Bandung: Mizan Pustaka, 2010), h. 16-17.

ridha-Nya dengan *mujāhadah* melalui latihan (*riyāḍah*) spiritual dan pembersihan jiwa, atau hati (*tazkiyah al-naḥs*). Jiwa dan tubuh saling berhubungan, sehingga apabila jiwa sempurna dan suci, maka akan termanifestasi pada perbuatan tubuh yakni perbuatan baik yang dihiasi akhlak dan budi pekerti yang luhur. Praktisi tasawuf (para sufi) merasa hidupnya lebih bermakna, indah, dan penuh kesederhanaan, karena segala sesuatunya dijalani dengan *ikhlas*, *syukur*, *ṣabr*, *qanā'ah*, dan *tawakal* atas segala ketentuan Allah.⁴

Para sufi menyadari betul eksistensi dirinya dan posisinya di hadapan Tuhan sebagai hamba dengan berfokus pada penguasaan dan pengendalian hawa nafsu, sehingga segala perilakunya selalu berada dalam koridor kepatuhan, ketaatan dan ketundukan kepada Allah swt. dengan penuh keridhaan dan kecintaan, dan iapun diridhai dan dicintai oleh Allah,⁵ sebagaimana firman-Nya dalam QS al-Fajr/89: 27-30.

Tasawuf juga merupakan salah satu unsur yang tidak terpisahkan dari syariat Islam sebagaimana halnya tauhid (akidah) dan fikih. Hal ini dapat dilihat pada salah satu hadis Nabi yang diriwayatkan dari Abū Hurairah yang mengisyaratkan ada tiga unsur dasar dalam syariah yaitu *Islām*, *īmān* dan *iḥsān*. Sebagaimana kutipan hadis berikut:

⁴Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Bidāyah al-Hidāyah* (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

⁵Lihat Syekh al-Islām Ibn Taimiyah, *Syarḥ Kitāb al-Furqān baina Auliya al-Rahmān wa Auliya al-Syaiṭān*, terj. Azhar Khalid, *Catatan-Catatan Spiritual Ibn Taimiyah* (Cet. I; Jakarta: Akbar Media Eka Saran, 2008), h. 19-64.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ مَا الْإِيمَانُ قَالَ الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ قَالَ مَا الْإِسْلَامُ قَالَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ قَالَ مَا الْإِحْسَانُ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ... (رواه البخاري)⁶

Artinya:

Kami telah diceritakan oleh Musaddad ia berkata kami telah diceritakan oleh Ismā'il bin Ibrāhīm, kami telah diberitakan Hayyān al-Taimī dari Abī Zur'ah dari Abī Hurairah berkata: ketika suatu hari Rasūlullāh saw. duduk-duduk bersama dengan sahabat, maka datanglah Jibril kepada Rasūlullāh, kemudian Jibril berkata: apa itu iman ? Rasūlullāh menjawab iman adalah percaya kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, pertemuan dengan-Nya, rasul-rasul-Nya dan percaya hari kebangkitan. Apa itu Islam ? Islam adalah menyembah Allah dan tidak mensekutukan-Nya dengan sesuatu, mendirikan salat, mengeluarkan zakat dan puasa pada bulan ramadhan. Apa itu ihsan ? Ihsan itu adalah menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, apa bila tidak mampu, maka sembahlah Allah seakan-akan Allah melihatmu.

Ketiga unsur tersebut masing-masing memiliki bahasan. *Ihsān* misalnya lebih banyak berhubungan dengan hati dalam hal penyembahan. Hal ini dibahas secara mendalam dalam tasawuf. Sedangkan yang berkenaan dengan amal zahiriyah seperti salat, puasa, zakat dan haji, dibahas dalam ilmu fikih, kemudian soal akidah dikaji dalam ilmu kalam.⁷ Ketiga unsur tersebut secara aplikatif harus bersumber dari Alquran.

⁶Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm bin Muḡirah bin Bardazbah al-Bukhārī al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz III (Baerūt: Dār al-Fikr, 1414 H./1994), h. 24. Lihat juga dalam Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm bin Muḡirah bin Bardazabāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab *Imān*, *su'ālu Jibrīl min Imān*, *Islām wa Ihsān*, hadis ke 48 dalam Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

⁷Lihat Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibn Taimiyah*, h. 4.

Al-Gazālī sebagai seorang ulama besar, membawa warna baru dalam dialektika pemikiran keislaman dengan mencoba melakukan *tajdīd* terhadap tasawuf. Persoalan utama yang ingin ia atasi adalah bagaimana mengeluarkan tasawuf dari "*gua pertapaan*" sehingga ia dapat menjadi kekuatan yang menggerakkan (*inspirator*) dalam menjalin hubungan dengan Allah maupun dengan sesama manusia.

Atas dasar ini, ia menyusun kompromi antara syariat dan hakikat atau tasawuf menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik dari kalangan syar'i, lebih-lebih di kalangan sufistik.⁸ Namun dalam kompromi tersebut, al-Gazālī tidak melepaskan diri dari landasan akidah dan syar'i, yakni Alquran dan hadis. Dari kedua landasan inilah, khususnya Alquran, al-Gazālī melakukan penafsiran yang memberi porsi lebih besar kepada makna batin (tafsir sufistik) tanpa meninggalkan makna zahir.

Berbagai literatur yang telah membahas tentang al-Gazālī menunjukkan bahwa ia berada pada masa munculnya banyak mazhab dan golongan dengan beragam kecenderungan berfikir, baik yang bernuansa agama maupun rasio. Ia berada di antara mazhab yang terpecah belah. Hal itu, tergambar dalam bait kata-katanya yang begitu menggugah hati dengan semangat dan keberanian, sebagaimana dikutip Abdul Fattah;

⁸Lihat Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 2002), h. 151.

“Ketika masih muda, aku menyelami samudera yang dalam ini. Aku menyelaminya sebagai penyelam handal dan pemberani, bukan sebagai penyelam penakut dan pengecut. Aku menyerang setiap kegelapan dan mengatasi semua masalah, menyelami kegoncangan. Aku teliti akidah setiap kelompok dan menyingkap rahasia cara pikir setiap golongan, agar aku bisa membedakan antara kelompok yang memperjuangkan kebenaran dan kelompok yang memperjuangkan kebathilan, agar bisa membedakan antara pengikut sunnah dan pencipta bid’ah”⁹

Al-Gazālī merasakan dirinya berhadapan dengan samudera luas dengan gulungan ombak yang sangat dahsyat dan dalam, namun tidak memposisikan dirinya sebagai seorang yang hanya ikut-ikutan dalam gelombang dahsyat itu, namun tidak merasa takut terhadap luasnya samudera, kedalaman dasar samudera dan besarnya gelombang.¹⁰

Setelah al-Gazālī melihat bahwa ahli ilmu kalam, filosof dan kaum Baṭīniyah tidak mampu mengantarkannya mencapai keyakinan dan hakikat, maka dia melirik tasawuf yang menurut pandangannya adalah harapan terakhir yang bisa memberikan kebahagiaan dan keyakinan. Ia mengatakan “Setelah aku mempelajari ilmu-ilmu ini (kalam, filsafat, dan ajaran Baṭīniyah), aku mulai menempuh jalan para sufi.”¹¹

Para sufi ini banyak berbicara tentang *kasyf* dan *mu’āyanah*, yaitu mampu berhubungan dengan alam malakut dan belajar darinya secara langsung, mampu mengetahui *lauḥ-maḥfūz* dan rahasia-rahasia yang dikandungnya.¹² Namun, bagaimana cara mendapatkan *kasyf* dan *mu’āyanah* ?

⁹Lihat Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibn Taimiyah*, h. 69.

¹⁰Abdul Fattah, *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibn Taimiyah*, h. 69.

¹¹Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl* (t.t.: t.p., t.th), h. 29.

¹²Lihat Totok Jumanoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmiah Tasawuf* (Cet. I: ttp:, Sianar Grafika Offset, 2005). 91.

Para sufi menjawab, caranya dengan menuntut ilmu dan mengamalkan ilmu yang didapatkan. Al-Gazālī mengatakan, “Aku tahu bahwa tarekat mereka menjadi sempurna dengan ilmu dan amal”.¹³

Secara singkat ada tiga langkah spiritualitas al-Gazālī dalam mendapatkan *kasyf* yaitu: *pertama*, ilmu, al-Gazālī mulai mendapatkan ilmu kaum sufi dari kitab *Qūt al-Qulūb Mu’āmalah al-Maḥbūb* karya Abū Thālib al-Makkī dan kitab *Al-Ri’āyah li Huqūqillāh* karya Hariṣ al-Muḥāsibī, serta ucapan-ucapan para sufi semisal al-Junaidi, al-Syiblī, al-Bustami, dan lain-lain. Al-Gazālī mengatakan:

Mendapatkan ilmu tasawuf bagiku lebih mudah dari pada mengamalkannya. Aku mulai mempelajari ilmu kaum sufi dengan menelaah kitab-kitab dan ucapan-ucapan guru-guru mereka. Aku mendapatkan ilmu dengan cara mendengar dan belajar. Tampaklah bagiku bahwa keistimewaan guru besar sufi tidak mungkin digapai dengan cara belajar, tetapi dengan cara *zauq*, *hal*, dan memperbaiki sifat diri.¹⁴

Jalan *kedua*, yaitu dengan cara *tahallī* (menghias diri dengan sifat-sifat utama), dan *ketiga*, yaitu *takhallī* (membersihkan hati dari sifat-sifat yang rendah dan tercela) agar manusia dapat membersihkan hati dari pikiran selain Allah dan menghias hati dengan berzikir kepada-Nya. Al-Gazālī mengatakan:

Adapun manfaat yang dicapai dari ilmu sufi adalah terbuangnya aral yang merintang jiwa, mensucikan diri dari akhlaknya yang tercela dan sifatnya yang kotor, hingga dengan jiwa yang telah bersih itu hati menjadi kosong dari selain Allah dan dihiasi dengan dzikir kepada Allah.¹⁵

¹³Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, h. 29.

¹⁴Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, h. 29.

¹⁵Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, h. 29.

Dalam kitab “*Minhāj al-‘Ābidīn*”, al-Gazālī menulis:

Hati harus dijaga, diperbagus dan diawasi dengan baik, sekuat tenaga, sebab hati adalah anggota badan yang paling mengawatirkan, paling berpengaruh, paling rumit, paling sulit diperbaiki dan susah untuk dirawat.¹⁶

Mengenai pendalaman perasaan agama dan pemantapan iman, al-Gazālī melihat bahwa tasawuf adalah sarana untuk mendukung pendalaman rasa agama (spiritualitas Islam). Dengan ilmu kalam, orang awam bisa mengerti tentang pokok-pokok keimanan, namun tidak bisa menanamkan keyakinan yang mantap dan menghidupkan pengalaman agama. Karena itu, tasawuflah sarana yang paling efektif untuk mengobati penyakit formalism manusia modern dan kekeringan rasa keagamaan.¹⁷

Sejak munculnya doktrin *fanā* dan *ittihād*, terjadi pergeseran tujuan akhir dari kehidupan spiritual. Jika mulanya tasawuf bertujuan hanya untuk mencintai dan selalu dekat dengan-Nya, hingga dapat berkomunikasi langsung. Tujuan itu telah meningkat pada penyatuan diri dengan Tuhan. Konsep ini berangkat dari paradigma, bahwa manusia secara biologis adalah jenis makhluk yang mampu melakukan transformasi melalui mi’raj spiritual ke alam Ilahiyah.¹⁸

Corak sufistik yang dirintis dan dikolaborasi al-Gazālī, adalah berusaha meleburkan dimensi kalam, filsafat, fikih dalam suatu bentuk keseimbangan

¹⁶Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Minhāj al-‘Ābidīn*, terj. Mochtar Zoerni dan Abd. Barokat Muḥammad Ali, *Minhāj al-‘Ābidīn: Tangga Menuju Surga* (Cet. X; Bandung: Irsyad Baitu Salam (IBS), 2008), h. 168-169.

¹⁷Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, h. 29.

¹⁸H. A. Rivai Siragar, *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 41.

secara totalitas yang tercermin dalam *īmān*, *Islām* dan *iḥsān*.¹⁹ Selanjutnya, tasawuf al-Gazālī, membawa faham makrifat. Dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Gazālī menegaskan bahwa perjalanan menuju Allah swt., berisi *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl*. Olehya itu, tata urutan isi *Iḥyā'* sengaja diatur sedemikian rupa untuk menggambarkan, bahwa perjalanan menuju Ilahi harus dimulai dari yang bersifat zahiriyah, kemudian meningkat kepada aspek yang bersifat Baṭiniyah.²⁰

Dalam dunia tasawuf, konsep makrifat telah diperkenalkan untuk pertama kalinya oleh Zunnūn al-Miṣrī, pada abad III, dan konsep makrifat al-Gazālī, merupakan pengembangan dari konsep para sufi sebelumnya, yakni pengenalan langsung terhadap Allah melalui pandangan batin. Dalam kitabnya *Rauḍah al-Ṭālibīn*, ia mengatakan bahwa makrifat dari segi bahasa berarti ilmu yang tidak memiliki keraguan.²¹

Sedangkan dalam kitabnya *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, ia menyebutkan al-ilmu yakin, yaitu terungkapnya sesuatu dengan jelas, sehingga tidak ada lagi ruang untuk ragu-ragu dan tidak mungkin salah. Di sisi lain, ia mengatakan bahwa makrifat adalah mengetahui rahasia Allah swt. dan peraturan-peraturannya tentang segala sesuatu yang ada.²²

¹⁹John L. Esposito, *The Oxford Ensiklopedi of The Modern Islamic World* Vol. 4 (New York Oxford: Universitas Press, 1995), h. 107.

²⁰H. A. Rivai Siragar, *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, h. 84.

²¹Lihat Al-Gazālī, *Rauḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Sālikīn* (Miṣr: Maktabah al-Sa'ādah, 1924), h. 126.

²²Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, h. 17.

Menurut al-Gazālī, sarana makrifat seorang sufi adalah *qalb*, bukan perasaan dan akal budi. Dalam konsepsi ini, *qalb* bukan segumpal daging yang terletak pada bagian kiri, tapi percikan ruhaniah ketuhanan yang merupakan hakikat realitas manusia. Jadi *qalb* dalam hal ini berarti aspek ruhani. Makrifat dapat dicapai dengan *qalb* yang bersih. *Qalb* bagaikan cerminan, dan ilmu adalah pantulan gambar realitas yang termuat di dalamnya. Jika cermin tidak bening, ilmu tidak memantulkan realitas-relitas ilmu. Agar cermin selalu bening, maka harus senantiasa menjaga ketaatan kepada Allah swt. dan kemampuan menguasai hawa nafsu.²³

Dengan sarana *qalb* yang suci, akan tercapai *illuminasi* atau *kasyf*. Jadi pengetahuan itu diperoleh bukan karena pikiran atau belajar, tetapi ilmu itu datang karena kesucian *qalb* yang bersumber langsung dari Allah swt. Olehnya itu, makrifat diperoleh melalui ilham atau nur yang ditancapkan oleh Allah ke dalam *qalb* orang-orang tertentu untuk mengetahui kehendak Allah swt.²⁴

Menurut al-Gazālī, ada tiga tingkatan ilmu sesuai dasar pengetahuan. Pertama, makrifat orang awam yakni pengetahuan yang diperoleh dengan jalan meniru atau *taqlīd*. Kedua, pengetahuan *mutakallimīn* yaitu pengetahuan yang didapat melalui pembuktian rasional. Ketiga, yang tertinggi kualitasnya, yaitu

²³Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 17. Lihat pula M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazālī* (Cet. I; Semarang: Pustaka Pelajar, 2002), h. 25.

²⁴Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 17.

pengetahuan sufi. Pengetahuan yang diperoleh melalui metode penyaksian langsung dengan alat pendeteksi yaitu *qalb* yang suci.

Adapun pengetahuan sufisme, ialah mengetahui zat Allah swt. sifat-sifatnya dan *af'āl*-Nya. Inilah pengetahuan yang paling tinggi nilainya.²⁵ Pengetahuan yang demikian, akan membawa kebahagiaan bagi pemiliknya serta akan menemukan kesempurnaan dirinya, karena ia berada di sisi yang sempurna. Tujuan pengetahuan ialah moral yang luhur. Menurut al-Gazālī, jalan para sufi adalah perpaduan ilmu dan amal, sementara buahnya adalah keluhuran moral.

Berdasarkan uraian di atas, tergambar bahwa al-Gazālī telah mengubah asumsi dasar tasawuf yang terkesan statis menjadi kekuatan yang menggerakkan (*inspirator*) dalam menjalin hubungan dengan Allah maupun dengan sesama manusia. Kemudian ia menyusun kompromi antara syariat dan hakikat, namun al-Gazālī tidak melepaskan diri dari landasan akidah dan syar'i, yakni Alquran dan hadis. Di samping itu, tasawuf menurut al-Gazālī adalah suatu media untuk pendalaman agama dengan beberapa langkah; ilmu, *tahallī* dan *takhalīf*. Paham tertinggi yang dibawa dalam pencapaian tasawuf adalah ma'rifah dengan sarana *qalb*. *Qalb* yang suci akan dapat membuka hijab-hijab antara Tuhan dengan hamba yang disebut dengan *kasyf*. Ketika manusia sudah mendapatkan *kasyf*, maka inilah puncak kebahagiaan manusia.

²⁵Lihat Jalaluddin Rahmat, *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik* (Cet.I; Bandung: Rosda Karya, 1999), h. 23-33.

2. Pemikiran al-Gazālī tentang tafsir

Ketika menyebut tafsir, maka yang menjadi pokok kajiannya adalah Alquran. Olehnya itu, sebelum membahas pemikiran al-Gazālī tentang tafsir, terlebih dahulu mengetengahkan pandangannya tentang Alquran. Menurut al-Gazālī, Alquran diturunkan tidak sedikitpun mengandung sesuatu yang batil. Alquran bersumber dari Sang Maha Bijak lagi Terpuji, kebenarannya adalah kebenaran substansial, Alquran memuat petunjuk bagi umat terdahulu, kini, dan masa akan datang, dan dari Alquranlah lahir ilmu-ilmu klasik dan modern. al-Gazālī mengibaratkan Alquran laksana samudera luas dan cahaya menyinari.²⁶

Lanjut al-Gazālī menegaskan bahwa berinteraksi dengan Alquran mestilah berupaya mencari titik ekuilibrium makna zahir dan makna batin Alquran. Dalam konteks inilah pengklasifikasian ayat-ayat Alquran yang dilakukan al-Gazālī kepada enam kelompok, tiga asas pokok Alquran dan tiga sebagai asas pelengkap.²⁷

Klasifikasi ayat-ayat al-Qur'an yang dimaksud al-Gazālī yakni kelompok asas pokok Alquran, yaitu ayat-ayat yang termasuk dalam kelompok transenden, ayat-ayat tasawuf, dan ayat-ayat eskatologis. Sementara kelompok ayat asas pelengkap yaitu ayat-ayat historis, ayat-ayat kalami, dan ayat-ayat fikih. Asas pokok Alquran disebut al-Gazālī sebagai permata Alquran, berupa ilmu-ilmu

²⁶Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 362-363.

²⁷Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 362-363.

Alquran. Sedangkan asas pelengkap dinamainya mutiara Alquran, yaitu media aplikasinya.²⁸

Dalam kitab *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”*, pandangan al-Gazālī sangat jelas tergambar tentang Alquran. Hal ini dapat dilihat ketika ia mencantumkan satu sub tersendiri tentang Alquran pada jilid pertama. Al-Gazālī memulainya dengan mengatakan bahwa Alquran sangat menakjubkan dengan segala petunjuk yang dikandungnya, termasuk kisah-kisah, berita-berita, perbuatan baik dan buruk dengan berbagai macam hukum-hukumnya seperti halal dan haram. Alquran juga mengandung obat (*syifā’*) bagi penyakit zahir maupun batin manusia, seperti sombong.²⁹ Mengenai pandangannya ini, ia mengutip QS al-Jin/72: 1-2.

قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۖ يَهْدِي إِلَى
الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۖ وَلَن نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ۝

Termahnya:

Katakanlah (hai Muhammad): telah diwahyukan kepadamu bahwasanya: telah mendengarkan sekumpulan jin (akan Alquran), lalu mereka berkata: sesungguhnya kami telah mendengarkan Alquran yang menakjubkan, (yang) memberi petunjuk kepada jalan yang benar, lalu kami beriman kepadanya. dan kami sekali-kali tidak akan mempersekutukan seseorangpun dengan Tuhan kami.³⁰

Selanjutnya, al-Gazālī menjelaskan bahwa Alquran akan terpelihara, dan salah satu cara memeliharanya adalah dengan terus menerus membacanya (menghafal), dan mempelajari Alquran serta mengamalkan apa yang terkandung

²⁸Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 362-363.

²⁹Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 273.

³⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 842.

di dalamnya, baik secara zahir maupun secara batin.³¹ Pandangannya ini dipahami dari QS al-Hijr/15: 9.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾

Terjemahnya :

Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Quran, dan Sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.³²

Selain itu, al-Gazālī juga menjelaskan bahwa dalam membaca Alquran harus memperhatikan adab dan tajwidnya, jika menulis ayat harus bagus dan jelas, membaca dengan tartil, bahkan seharusnya menangis. Al-Gazālī juga adalah salah seorang yang berpandangan yang sangat keras, bahwa Alquran tidak bisa disentuh (dipegang) jika tidak dalam keadaan suci (setelah berwudu), menurutnya bahwa orang yang membaca Alquran tanpa bersuci, maka hatinya akan terhalang untuk mendapatkan kemuliaan Alquran, karena Alquran itu mulia dan suci, maka untuk mendapatkan kemuliaan darinya harus suci sebagai sebuah penghormatan.³³ Dalam pandangannya ini, al-Gazālī berdasar pada QS al-Wāqī'ah/56: 79.

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾

Terjemahnya :

Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan.³⁴

³¹Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, h. 273.

³²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 355.

³³Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 282.

³⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 784.

Dari uraian ini, terlihat konsistensi al-Gazālī tentang keserasian antara ilmu dan amal, akidah dan syariat, serta hakikat dan syariat. Aquran baginya adalah kebenaran mutlak tanpa ada keraguan, dan dari situlah lahir berbagai ilmu pengetahuan yang dibutuhkan manusia.

Mengingat spiritualitas al-Gazālī yang menekankan tasawuf harus berdiri di atas pondasi ayat-ayat Alquran dan hadis sebagai sumber tertinggi dari seluruh spiritualitas Islam, maka dalam kerangka memahami aspek-aspek batiniyah Alquran, pendekatan penafsiran menjadi sangat urgen dalam menemukan suatu pemaknaan yang lebih komprehensif.

Al-Gazālī yang kental dengan nuansa spiritualitas dalam upayanya memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran, memilih tema-tema tasawuf yang lebih praktis, sistematis dan argumentatif. Selain itu, ia melakukan eksplorasi terhadap setiap tahapan menuju *ma'rīfatullah*, yang diwujudkan dalam konsep *maqām* dan *aḥwāl*-nya.

Pada masa al-Gazālī, metode tafsir yang berkembang adalah tafsir dengan corak sufi dan fikih. Ketika itu, tafsir sufi dianggap cenderung mengabaikan sisi zahir ayat dan sumber-sumber yang diperoleh secara *ma'sūr*, sehingga penafsiran terhadap Alquran menjadi tidak terkontrol dan sangat berbahaya terhadap pemahaman religius. Sementara metode tafsir fikih yang berkembang saat itu dianggap terlalu kaku memegang sisi zahir dan sumber-sumber *ma'sūr* dalam menafsirkan dan memahami Alquran, sehingga Alquran tampak hanya sebagai dogma hukum yang statis dan beku.

Memang selama ini sosok al-Gazālī lebih dikenal sebagai tokoh sufi daripada seorang mufasir Alquran, padahal al-Gazālī sendiri menurut beberapa sumber, pernah menulis kitab tafsir dengan judul *Yāqut al-Ta'wīl fi Tafsīr al-Tanzīl* (*Mutiara Takwil dalam Penafsiran Alquran*) yang terdiri dari 40 jilid,³⁵ dan bahkan dalam kitab *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”*, al-Gazālī menyediakan bab khusus yang memuat tentang etika membaca dan memahami Alquran,³⁶ di samping ada juga karya al-Gazālī yang secara khusus mengkaji tentang Alquran, yaitu *“Jawāhir al-Qur’ān”*.

Dari sini tergambar, metode penafsiran yang ditawarkan al-Gazālī memiliki keistimewaan tersendiri, terutama terletak pada kemampuannya memberi tempat pada berbagai metode penafsiran sesuai proporsinya dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Alquran, dengan tetap mempertimbangkan nilai akidah, syariat dan akhlak. Pola penafsiran ini juga membuka kreatifitas dan produktifitas metode penafsiran di kalangan umat Islam, sehingga Alquran mampu aktual di tengah-tengah penganutnya dalam berbagai konteks dan zaman.

Salah satu pernyataan al-Gazālī dalam *“Iḥyā”* yang menggambarkan corak pemikiran tafsir sufistiknya yaitu ketika meng-*counter* pendapat para mufasir (mufasir zahir) yang mengecam para sufi dalam menafsirkan Alquran. Ia

³⁵Lihat <http://tafsir-hadis.uin-suka.ac.id/metode-penafsiran-alquran-menurut-al-gazali/> blogspot.com/2009/03/ htm1. Diakses 23 Juli 2013.

³⁶Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, h. 273-295.

menjelaskan bahwa para mufasir menjadikan hadis Nabi untuk mengecam para mufasir yang sufistik karena menurut mereka, penafsiran para sufi terhadap firman Allah swt. dalam ayat tertentu, berseberangan dengan apa yang telah disampaikan Ibn ‘Abbās. Penafsiran tersebut dapat menggiring pelaku ke dalam jurang kekufuran, sebagaimana dijelaskan hadis berikut:

عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَعَنْ هَذَا شَنَّعَ أَهْلُ الْعِلْمِ بِظَاهِرِ التَّفْسِيرِ عَلَى أَهْلِ التَّصَوُّفِ فِي تَأْوِيلِ كَلِمَاتٍ فِي الْقُرْآنِ عَلَى خِلَافِ مَا نَقَلَ عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ وَسَائِرِ الْمُفَسِّرِينَ وَذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ كَفَرٌ³⁷

Al-Gazālī dalam hal ini, membantah secara tegas dengan mengatakan bahwa sesungguhnya dalam memahami makna Alquran terdapat ruang yang lapang dan luas lagi mendalam.³⁸ Adapun penafsiran yang dinukil dari zahir tafsir, menurutnya bukanlah tujuan final atau akhir dari interpretasi terhadap Alquran.³⁹

Dari sini tergambar dengan jelas bahwa al-Gazālī pengagum tafsir sufistik. Hal tersebut terlihat pada pernyataan-pernyataannya tentang makna zahir dan

³⁷Muḥammad bin ‘Isā bin Saurah bin Mūsā bin al-Dahak al-Turmuḏī, *Sunan al-Turmuḏī* Juz V (Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.t.), h. 199. Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 290. Dalam riwayat lain yakni dari Jundab bin ‘Abdullāh disebutkan علم من قال في القرآن برأيه أو بغير علم. Lihat juga Turmuḏī, *Sunan al-Turmuḏī*, kitab *Tafsīr al-Qur’ān ‘an Rasūlillāh*, bab *Mā jā’a fī al-Lazī Yufassir al-Qur’ān bi Ra’yihi*, hadis ke 2876 dalam Mausū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

³⁸Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 290. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. M. Alaika Salamullah, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern* (Cet. III; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), h. 238. Teks aslinya: الأخبار والآثار الدالة على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم

³⁹Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 290. Teks aslinya: فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخير عن حد نفسه .

batin Alquran serta jawaban terhadap serangan ulama-ulama tafsir zahiriyah. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa penafsiran al-Gazālī terhadap Alquran bercorak tafsir sufistik.

B. Epistemologi Penafsiran Sufistik al-Gazālī

Pembahasan ini dimulai dengan mengutip salah satu hadis yang dikutip oleh al-Gazālī dalam *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”*, karena para sufi umumnya berpedoman kepada hadis tersebut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا (أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود)⁴⁰

Artinya:

Rasūlullāh saw. Bersabda; sesungguhnya bagi Alquran terdapat makna zahir, batin, batasan dan tempat memulai (*starting point for understanding*).

Hadis lain yang senada dengan itu adalah:

أَخْرَجَهُ الدَّيْلَمِيُّ مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ مَرْفُوعًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: الْقُرْآنُ تَحْتَ الْعَرْشِ، لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ يُحَاجُّ الْعِبَادَ.⁴¹

Artinya:

Al-Dailamī meriwayatkan hadis marfū’ dari ‘Abdurrahmān bin ‘Auf, Rasulullah saw. bersabda, “al-Qur’ān itu di bawah ‘arsy, terdapat makna zahir dan batin yang menjadi hujjah bagi para hamba.

Hadis di atas, merupakan dalil yang digunakan para sufi untuk menjustifikasi tafsir mereka yang eksentrik. Menurut mereka di balik makna zahir, dalam redaksi teks Alquran tersimpan makna batin sebagai makna substansi.

⁴⁰Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 99, 290.

⁴¹Muḥammad Ḥusein al-Ḥabībī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, h. 262.

Nashiruddin Khasru misalnya, mengibaratkan makna zahir seperti badan, sedang makna batin seperti ruh; badan tanpa ruh adalah substansi yang mati,⁴² maka tidak heran bila para sufi berupaya mengungkap makna-makna batin dalam teks Alquran. Mereka mengklaim bahwa penafsiran seperti itu bukanlah unsur asing (*garīb*), melainkan sesuatu yang inheren (tidak terpisahkan) dengan Alquran.

Tafsir sufi menjadi eksentrik karena hanya bisa ditolak atau diterima, tanpa bisa dipertanyakan. Tafsir tersebut tidak bisa menjawab dua pertanyaan; “mengapa dan bagaimana”, misalnya, ketika al-Gazālī menafsirkan potongan ayat dalam QS Ṭāha/20: 12.

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى

Terjemahnya:

Sesungguhnya aku inilah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu, sesungguhnya kamu berada dilembah yang suci, Ṭuwā.⁴³

Kalimat فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ yang secara makna zahir “tinggalkanlah (wahai Musa) kedua sandalmu”. Menurutny, makna batin dari ayat ini adalah “tanggalkan (hai Musa) kedua alammu, baik alam dunia mupun akhirat, yakni janganlah engkau memikirkan keuntungan duniawi dan jangan pula mencari pahala ukhrawi, tapi carilah wajah Allah semata”.⁴⁴

Penafsiran seperti ini secara metodologis, tidak akan diperoleh penjelasan yang memadai tentang mengapa dan bagaimana penafsiran al-Gazālī bisa

⁴²Aḥmad al-Syurbāsī, *Qīṣṣah al-Tafsīr* (Beirūt: Dār al-Jayl, 1988), h. 89.

⁴³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 432.

⁴⁴Aḥmad al-Syurbāsī, *Qīṣṣah al-Tafsīr*, h. 96. Lihat juga al-Gazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* dalam (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001. h. 54.

sampai pada penafsiran yang seperti itu. Jika pertanyaan ini tidak dapat dijawab, maka hanya bisa menerima atau menolaknya, tanpa bisa mempertanyakan penalaran di balik penafsiran tersebut.

Tidak ditemukan penalaran yang jelas untuk menghubungkan antara nas Alquran dengan tafsir batin yang dikemukakan oleh para sufi kecuali para sufi itu melihat nas Alquran sebagai isyarat bagi makna batin tertentu. Karena itu, tafsir sufi juga sering disebut dengan *tafsīr isyārī*, yang pengertiannya menurut versi al-Zarqānī adalah “menafsirkan Alquran tidak dengan makna zahir, melainkan dengan makna batin, karena ada isyarat yang tersembunyi yang terlihat oleh para sufi.”⁴⁵ Isyarat-isyarat itulah yang direnungkan oleh para sufi, sehingga mereka sampai pada makna batin Alquran.

Dari sinilah letak awal permasalahan, karena isyarat batin dianggap sangat rentan untuk disalahtafsirkan atau disalahgunakan. Misalnya, penyalahgunaan yang dilakukan oleh kaum Baṭīniyah,⁴⁶ dengan dalih bahwa di balik makna zahir Alquran tersimpan makna batin, kemudian mereka mengembangkan tafsir batin yang disesuaikan dengan ajaran mereka sendiri,

⁴⁵Lihat Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī al-‘Uṣūl al-Qurān*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1986), V.2 h. 79. Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Mu’assas al-Ṭibā’iyah wa Nasyr Wizarah al-Ṣāqafah al-Islāmiyah, 1415 H). h. 57-61.

⁴⁶Baṭīniyah adalah salah satu sekte (aliran) Syi’ah ‘Ismailiyyah; yaitu mereka yang mengklaim bahwa setelah Ja’far al-Shadiq ah jatuh ke tangan anak sulungnya yang bernama Ismail. Ciri utama ajaran Baṭīniyah ini adalah menafsirkan aspek zahir ajaran Islam secara batin dan menganggap bahwa segi-segi zahir syar’iy hanya untuk orang-orang awam yang tidak sempurna rohaninya. Sedangkan bagi mereka yang cerdas dan sempurna rohaninya, ritual ibadahnya tidak lagi penting. Lihat: Allamah M. H. Thabthaba’i, *Islam Syi’ah; Asal Usul dan Perkembangannya* (Jakarta, Pustaka Utama Graffiti, 1993), h.82-86.

sekali­gus menjadi legitimasi. Misalnya ketika melakukan penafsiran terhadap QS al-Hijr/15: 99.

وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴿٩٩﴾

Terjemahnya:

Dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu yang diyakini (ajal).⁴⁷

Menurut pendapat Jumhur, ayat itu berarti “sembahlah Tuhanmu sampai ajal tiba”. Namun kaum Baṭīniyah mengembangkan penafsiran sendiri. Menurut mereka makna ayat itu adalah “barang siapa telah mengerti makna ibadah, maka gugurlah kewajiban baginya”.⁴⁸

Uraian di atas menggambarkan bias sektarian yang kental dalam tafsir kaum Baṭīniyah, bahkan sebagian kaum sufi juga telah mencela penafsiran seperti itu, karena merasa bahwa tafsir mereka tidaklah sama dengan tafsir kaum Baṭīniyah.⁴⁹ *Pertama*, karena penafsiran mereka diperoleh melalui *kasyf* yang sebelumnya telah melakukan *riyāḍah*. *Kedua*, karena mereka mengabaikan makna zahir Alquran sebagaimana yang dilakukan kaum Baṭīniyah.

⁴⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 363.

⁴⁸Maḥmd Basyūnī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhu fī Dawī al-Mazāhib al-Islāmiyah*, h. 222.

⁴⁹*Kasyf* secara *etimologi* berarti terbukanya tirai/hijab. Secara *terminologi* berarti mengetahui secara nyata dibalik dinding berupa konsep-konsep immaterial (gaib) dan hakikat segala sesuatu atau *kasyf* adalah tersingkapnya tabir pemahaman seseorang, seakan-akan dia melihat dengan mata kepala sendiri, walaupun pada hakikatnya ia melihat dengan mata batin. *Kasyf* adalah terbukanya rahasia-rahasia pengetahuan yang hakiki. *Kasyf* adalah suatu keadaan yang bersifat individual, untuk pribadi-pribadi yang dikehendaki Allah. *Kasyf* baru diperoleh setelah seseorang betul-betul bertaqwa dan selalu mawas diri. Al-Gazālī sering menyebutkan bahwa *kasyf* adalah epistemologi pengetahuan yang tertinggi karena *kasyf* berarti terbukanya cahaya-cahaya atau informasi-informasi gaib ke dalam jiwa manusia. Lihat: M. Solihin, *Tasawuf Tematik Membedah Tema-tema Penting Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003) h.59-61. Lihat al-Jurjani, *Kitāb al-Ta'rifat* (Beirut: Maktabah, 1903), h. 162. Lihat juga Supriyanto dan Zainal Mustamin, *Akhirnya Kupilih Jalan Sufi: Refleksi Petualangan Intelektual dan Spiritual al-Gazālī dari Teolog, Filosof Hingga Sufi* (Cet. I; Jakarta: FKDMI dan CV. Cahaya Putra Utama, 2003), h. 30.

Selain itu, teori pengetahuan yang dikenal kaum muslimin pertama-tama yakni beranjak dari pendekatan formalis, kemudian pendekatan rasionalis dan yang ketiga adalah pendekatan simbolis. Pendekatan terakhir inilah yang digunakan oleh kaum sufi.⁵⁰ Menurut Farid Essak, kecenderungan ini dilatarbelakangi oleh keinginan kuat di kalangan kaum sufi untuk mencari jalan keluar (*the third way*) dari belenggu-belenggu penafsiran kaum formalis maupun rasionalis yang merebak pada abad kedua dan ketiga hijriah.⁵¹

Pendekatan simbolis dalam penafsiran Alquran ala kaum sufi bertumpu pada teori pengetahuan yang berbasis pada intuisi atau perasaan (*al-syauq*). Pengetahuan menurut kaum sufi bersumber dari dalam diri manusia, bukan dari sesuatu di luar mereka.⁵² Namun demikian, penafsiran di kalangan mereka sendiri memiliki perbedaan dengan yang lainnya, karena lebih merupakan pengalaman mistik atau pengalaman batin sang mufasir, sehingga cenderung bersifat subyektif dan berkembang dengan model komunikasi intersubyektif.

Sehubungan dengan itu, al-Gazālī dalam mencari kebenaran memang telah mengalami keraguan terhadap epistemologi pengetahuan yang dimilikinya yakni meragukan kebenaran panca indra dan akal, sehingga mencari epistemologi pengetahuan yang lebih diyakini kebenarannya yang berbasis intuitif yaitu tasawuf. Perolehan pengetahuan ini dibangun dari suatu sistem keilmuan yang populer dengan istilah “*sulūk*” dengan mengawali kegiatan zuhud

⁵⁰Lihat Aḥmad al-Khalīlī, *Dirāsāt fī al-Qur’ān* (Miṣr: Dār al-Ma’ārif, 1972), h. 123.

⁵¹Farid Essack, *The Alquran: A User’s Guide* (Oxford: Oneworld, 2005), h. 134.

⁵²Aḥmad al-Khalīlī, *Dirāsāt fī al-Qur’ān*, h. 123.

dan *riyāḍah*. Dalam hal ini, mereka membangun teori *maqāmāt*⁵³ dan *aḥwāl*⁵⁴ bahwa jiwa manusia memiliki *maqām-maqām* yang harus dilalui satu persatu untuk mencapai zat tertinggi yang merupakan sumber pengetahuan. Terangnya pengetahuan dalam perspektif mereka merupakan limpahan Ilahiyah (*al-faiḍ al-Ilāhī*) yang bersifat transedental, diturunkan ke dalam jiwa manusia sesuai kesiapan dan tingkatan jiwa mereka.

Dalam sufisme, manusia harus berusaha mensucikan diri (baṭiniyah) untuk mencapai *maqām* tertinggi agar selalu terkoneksi dengan Allah swt. yang merupakan sumber pengetahuan.⁵⁵ Jika sudah mencapai taraf tersebut, maka manusia akan memperoleh pengetahuan yang memiliki tingkat kebenaran *ḥaq al-yaqīn*, dan tidak sekedar pengetahuan yang bertaraf *‘ilm al-yaqīn* dan *‘ain*

⁵³ *Al-Maqāmāt* adalah jenjang perjalanan seorang sufi. Jadi, setiap orang yang ingin menjadi sufi, ia harus menempuh jalan berat dan panjang; suatu perjalanan dari satu etape ke etape berikutnya. Menurut Abū Qāsim al-Qusyairī, sebagaimana dikutip Harun Nasution, jenjang perjalanan yang dimaksud meliputi: *al-taubah*, *al-warā’*, *al-zuhd*, *al-tawakkal*, *al-ṣabr*, dan *al-riḍā*. Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), h. 62. Sedangkan tahapan *al-maqāmāt* menurut Muḥammad Abū Bakr al-Kalabāzī dalam kitabnya *al-Ta’arruf li Mazhab Ahl al-Tasawuf* sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur adalah *al-taubah*, *al-zuhd*, *al-ṣabr*, *al-faqr*, *al-tawadhu*, *al-tawakkal*, *al-riḍā* dan *al-mahabbah*. Sementara al-Gazālī mengurutnya sebagai berikut *al-taubah*, *al-wara’*, *al-ṣabr*, *al-faqr al-zuhd*, *al-tawakkal*, *al-mahabbah*, *al-ma’rifah* dan *al-riḍā*. Lihat M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazālī* (Cet. I; Semarang: Pustaka Pelajar, 2002), h. 63.

⁵⁴ *Al-aḥwāl* adalah jamak dari kata *al-ḥāl*, yang oleh kaum sufi diartikan sebagai situasi kejiwaan yang diperoleh seorang sufi sebagai karunia Tuhan. Datangnya situasi dan kondisi seperti itu tidak menentu, terkadang datang dan perginya berlangsung secara cepat (*lawāih*), dan terkadang pula dalam tempo yang cukup panjang dan lama (*bawāih*). Jika kondisi kejiwaan itu telah menjadi kepribadian, maka itulah yang disebut *al-aḥwāl*. Lihat A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), h. 131. Sedangkan Harun Nasution menyebut tujuh formasi sikap *al-aḥwāl*, yaitu: *al-khauf*, *al-tawāḍu’*, *al-taqwā*, *al-ikhhlās*, *al-Uns*, *al-wajd*, dan *al-syukr*. Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional*, h. 63.

⁵⁵ Aḥmad al-Khalīlī, *Dirāsāt fī al-Qur’ān*, h. 125.

al-yaqīn.⁵⁶ Akan tetapi, struktur pengetahuan yang membangun paradigma pikir mereka adalah epistemologi *'irfāni*.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa para sufi mempunyai kecenderungan dalam merenungkan makna Alquran melalui media simbol yang berproses menjadi isyarat, kemudian pada langkah berikutnya, mereka mempunyai kecenderungan untuk mampu menemukan fondasi konstruk mazhabnya dalam Alquran, dan menegaskan bukti bahwa prinsip-prinsip tertentu dalam mazhab mereka disandarkan pada kitab wahyu yang suci, sehingga menurut mereka beberapa ayat dalam Alquran dapat dipahami sebagai teks yang menopang mazhab mereka.

Sejak masa-masa awal eksistensi kaum sufi, mereka berusaha menemukan sandaran bagi prinsip-prinsip dan ajaran-ajaran mereka di antara teks-teks Alquran. Mereka memandang bahwa di balik *ḍalālah lafẓiyah naṣ* Alquran, tersembunyi gagasan-gagasan mendalam dan makna-makna *haqāqah*.⁵⁷ Untuk menguatkan perspektif ini, kaum sufi generasi awal pun meriwayatkan sebuah hadis,⁵⁸ yang berarti bahwa Alquran memiliki empat pengertian di mana setiap kata atau teks Alquran bisa dimaknai dan digali intisari

⁵⁶ *'Ain al-yaqīn* adalah keyakinan yang diperoleh setelah melakukan pengamatan dan penginderaan, sedangkan *'ilm al-yaqīn* adalah keyakinan yang diperoleh setelah menguji kebenaran dan keabsahan dalil yang mendukungnya. Lebih lanjut mengenai tiga hierarki pengetahuan ini, lihat Suparman Syakur, *Epistemologi Islam Skolastik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan IAIN Walisongo, 2007), h. 202.

⁵⁷ Khālid 'Abdurrahmān al-'Ak, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū* (Cet. II; Beirut: Dār al-Nafā'is, 1406 H/1986 M), h. 210.

⁵⁸ Khālid 'Abdurrahmān al-'Ak, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū*, h. 210.

kandungannya dari keempat-empatnya sekaligus, yaitu: arti literal (*zāhir*), arti tersembunyi (*bātin*), *a terminal point of understanding* (*ḥad*), dan *starting point for understanding* (*maṭla*).⁵⁹

Dalam praktek pengejawantahan epistemologi ini, kaum sufi mengambil langkah yang beragam. Di antara mereka, ada yang menggabungkan antara makna zahir dan batin, sebagaimana halnya yang dilakukan al-Gazālī,⁶⁰ dan al-Naisābūrī. Namun ada juga yang secara ekstrim memihak makna batin dan berfokus di dalamnya, dengan melakukan penafsiran-penafsiran yang jauh dari *ḍalālah* bahasa maupun logika, serta memaknai naṣ dengan makna-makna yang tidak ditunjukkan sama sekali oleh makna menurut asal-usul bahasanya.⁶¹

Sehubungan dengan itu, penulis akan melihat uraian al-Gazālī tentang epistemologi penafsiran sufistik terhadap ayat-ayat Alquran sebagai transformasi pemahaman spiritualitas Alquran. Sebagaimana telah ia jelaskan dalam "*Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*" bahwa Alquran memiliki aspek zahiriyah dan aspek baṭiniyah, akhir dan awal.⁶² Ayat-ayat Alquran tersebut memiliki kapasitas makna ganda, zahir dan batin, atau makna-makna luar (harfiah) dan makna-makna dalam (substansial). Meskipun nalar mampu menunjukkan bagian dalam Alquran yang harus ditafsirkan secara batin, tetapi tidak serta-merta menjadi sumber penafsiran

⁵⁹Lihat Aḥmad al-Khalīlī, *Dirāsāt fī al-Qur'ān*, h. 124.

⁶⁰Lihat al-Ghazali, *Jawāhir al-Qur'ān wa Duraruhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1417 H/1997 M).

⁶¹Aḥmad al-Khalīlī, *Dirāsāt fī al-Qur'ān*, h. 124.

⁶²Aḥmad al-Khalīlī, *Dirāsāt fī al-Qur'ān*, h. 124.

sufistik, kecuali melalui apa yang disebut al-Gazālī dengan ilmu *kasyf* (ilmu penyingkapan). Dengan *kasyf* inilah makna-makna Alquran menjadi diketahui.⁶³

Al-Gazālī menegaskan bahwa penafsiran sufistik tidak memadai untuk memahami teks Alquran. Hal ini disebabkan beberapa faktor, di antaranya adalah ada beberapa ayat Alquran yang memang membutuhkan metode penafsiran sufistik untuk menyingkap makna Alquran, seperti QS al-Anfāl/17.

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Terjemahnya:

Maka (yang sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, akan tetapi Allahlah yang membunuh mereka, dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.⁶⁴

Meskipun al-Gazālī menekankan untuk melakukan penafsiran dengan melalui pendekatan sufistik, tetapi ia tidak mengabaikan penafsiran zahiriyyah. Dalam hal ini, ia menyatakan; “orang hendaknya tidak mengabaikan untuk mempelajari tafsir zahiriyyah terlebih dahulu, karena tidak ada jalan memahami aspek dalam (batin) sebelum menguasai aspek zahirnya. Orang yang mengklaim telah memahami rahasia-rahasia Alquran (*asrār al-Qur’ān*) tanpa menguasai tafsir zahiriyyah, seperti orang yang mengaku telah mencapai ruang inti sebuah

⁶³Aḥmad al-Khalīlī, *Dirāsāt fī al-Qur’ān*, h. 124.

⁶⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 263.

rumah tanpa pernah melewati pintunya atau orang yang mengklaim telah mampu memahami maksud perkataan orang Turki padahal mereka tanpa memahami bahasanya.⁶⁵

Selanjutnya, bahwa takwil termasuk sesuatu yang urgen bagi al-Gazālī. Prisma pemikirannya tentang takwil terbaca dari fungsi takwil sebagai penghubung antara pengetahuan zahir menuju pengetahuan baṭiniyah. Untuk menembus batas-batas makna dalam teks, kemudian masuk dalam makna esensial harus menyeberangi makna zahir menuju inti melalui takwil. Proses penyeberangan makna zahir ke makna esensi merupakan takwil yang pertama dalam pandangan al-Gazālī.⁶⁶

Menurut al-Gazālī pengetahuan inderawi dan akal memiliki kebenaran yang tidak meyakinkan, karena panca indra sering menipu. Misalnya, bayangan pohon di dalam air kelihatan hidup dan bergerak. Demikian pula dengan akal, ketika seseorang bermimpi tentang sesuatu, maka akan merasa benar-benar terjadi, namun pada kenyataannya ketika terbangun, hal ini tidak dia temukan sama sekali. Karena itu, al-Gazālī menggambarkan kehidupan dunia bagaikan orang tidur, nanti setelah mati, mereka baru terbangun dan sadar bahwa apa yang ada di dunia berupa mimpi.⁶⁷

⁶⁵Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 293.

⁶⁶Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 340.

⁶⁷Lihat 'Abd al-Razāk al-Kailānī, *Min Mawākil 'Uẓẓmā' al-Muslimīn* (Cet. I; T.pt: Dār al-Nafā'is, 1994), h. 218-221.

Oleh karena itu, al-Gazālī membagi pengetahuan kepada tiga tingkat, yaitu pengetahuan orang awam (menerima berita tanpa penyelidikan), pengetahuan kaum intelektual (menyelidiki kebenaran berita dan menganalisis kemudian menyimpulkan), dan pengetahuan kaum sufi (mendengar berita, langsung mendatangi dan meyakini) yang berbasis intuitif. Pengetahuan yang ketiga inilah yang paling valid menurut al-Gazālī, pengetahuan seperti inilah yang disebut dengan makrifat. Makrifat dalam pengertian al-Gazālī adalah seperti pengetahuan yang dijalani para sufi.

Corak sufistik yang dirintis dan dielaborasi al-Gazālī, adalah berusaha meleburkan dimensi kalam, filsafat, fikih dalam suatu bentuk keseimbangan secara totalitas yang tercermin dalam *īmān*, *Islām* dan *iḥsān*.⁶⁸ Selanjutnya, tasawuf al-Gazālī, membawa faham makrifat. Dalam kitab *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, al-Gazālī menegaskan bahwa perjalanan menuju Allah swt., berisi *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl*. Olehnya itu, urutan isi *Iḥyā* sengaja diatur sedemikian rupa untuk menggambarkan bahwa perjalanan menuju Allah harus dimulai dari yang bersifat zahiriyah, baru kemudian meningkat kepada aspek-aspek yang bersifat baṭiniyah.⁶⁹

Dalam *al-Munqiz min al-Dalāl*, al-Gazālī menyebut *al-'ilm al-yaqīn*, yaitu terungkapnya sesuatu dengan jelas, sehingga tidak ada lagi ruang untuk ragu-ragu dan tidak mungkin salah (*kasyaf*). Di sisi lain, ia mengatakan bahwa

⁶⁸Lihat John L. Esposito, *The Oxford Ensiklopedi of The Modern Islamic World* Vol. 4 (New York Oxford: Universitas Press, 1995), h. 107.

⁶⁹Lihat H. A. Rivai Siragar, *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, h. 84.

makrifat adalah mengetahui rahasia Allah swt. dan peraturan-peraturan segala sesuatu yang ada.⁷⁰ Sarana makrifat seorang sufi adalah *qalb*, bukan perasaan dan akal budi. Dalam konsepsi ini, *qalb* bukan segumpal daging, tapi percikan ruhaniah ketuhanan yang merupakan hakikat realitas manusia. Jadi *qalb* dalam hal ini berarti aspek ruhani. Makrifat dapat dicapai dengan *qalb* yang bersih. *Qalb* bagaikan cerminan, dan ilmu adalah pantulan gambar realitas yang termuat di dalamnya.⁷¹

Dalam *al-Munqiz*, al-Gazālī kembali menjelaskan gambaran suatu sisi epistemologi pengetahuan manusia secara umum berdasarkan perkembangan atau fase yang dilalui manusia sebagai berikut:

Manusia dilahirkan dalam keadaan kosong dari ilmu pengetahuan Tentang segala macam yang wujud. Mula-mula Tuhan menciptakan di dalam dirinya kekuatan indera untuk memperoleh pengetahuan yang bisa dicapainya dengan indera tersebut. Dalam fase kedua, diciptakan pula oleh Tuhan kekuatan *tamyīz*, yaitu kemampuan untuk membedakan se hingga manusia bisa memperoleh pengetahuan yang bisa dicapai ndera, selanjutnya dalam fase ketiga manusia diberi Tuhan akal yang berkemampuan yang tidak bisa diperoleh dalam fase-fase sebelumnya. Sesudahnya fase ini, manusia diberi plus oleh Tuhan sesuatu lewat mata hatinya untuk bisa mengetahui *al-ḥāl* yang tak bisa dicapai oleh akal dalam fase-fase sebelumnya. Fase inilah yang disebut nubuwwah (kenabian).⁷²

Dari penjelasan di atas, diketahui bahwa pada fase ketiga, yang berperan dalam diri manusia untuk memperoleh pengetahuan adalah akal, sedangkan

⁷⁰Lihat Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, h. 17.

⁷¹Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 17. Lihat pula M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazālī*, h. 25.

⁷²Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, h. 333.

dalam fase keempat yang berperan adalah mata hati (*al-baṣīrah*). Dalam “*Ihyā*”, dijelaskan bahwa *al'aql* (akal), *al-qalb* (hati) di samping mempunyai pengertian material yang sama, yaitu sebagai hakekat manusia yang berupa sesuatu yang halus (*laṭīfah*), bersifat immaterial (*rūhaniyah*), yang berasal dari Tuhan (*rabbaniyah*) berfungsi untuk mengetahui berbagai pengetahuan bagi manusia. *Al-qalb*, adalah tempat bersemayam ilmu pengetahuan yang diperoleh manusia (*mahl al-'ilm*). Dengan akal, manusia memperoleh pengetahuan yang bersifat teoretis (*nazarī*) melalui penalaran, sedangkan dengan *al-baṣīrah* (mata hati), manusia memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan setelah terjadi *kasyf*, terbukanya hijab antara mata hati dan *lauḥ al-mahfūz*.⁷³

Epistemologi penafsiran sufistik al-Gazālī sebagaimana telah dijelaskan di atas, juga telah ditemukan dalam Alqur'an bahwa perolehan pengetahuan (ilmu) bisa dengan membaca, ilmu langsung (*ladunni*), dan ilmu yang diajarkan langsung oleh Allah swt. bagi orang yang takut dan bersungguh-sungguh.

Pertama, perolehan ilmu dengan metode membaca (*iqra*),⁷⁴ terulang dua kali dalam QS al-'Alaḥ/96: 1-5.

أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۖ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۖ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۖ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝

⁷³Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*, h. 5-8.

⁷⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Alquran al-Karim; Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Ffidaya, 1997), h. 93.

Terjemahnya:

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.⁷⁵

Kedua, perolehan ilmu tanpa membaca. QS al-Kahfi/18: 65.

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾

Terjemahnya:

Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami.⁷⁶

Ilmu *ladunni* yang disebutkan ayat tersebut, tidak diperoleh melalui membaca, akan tetapi merupakan ilmu limpahan dari Allah swt. Hal ini terinterpretasi dalam kalimat *وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا* "Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami".

Ketiga, diajarkan langsung oleh Allah swt. bagi orang yang takut dan bersungguh-sungguh. QS al-Baqarah/2: 282.

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

Terjemahnya:

Dan takutlah kepada Allah niscaya Allah akan mengajari kalian dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.⁷⁷

⁷⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 904.

⁷⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 346.

⁷⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 59.

Ayat lain yang senada dengan itu adalah QS al-'Ankabūt/29: 69.

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang berjuang di jalan kami (berjihad dan mendakwahkan agama) maka akan kami tunjukan kepada mereka jalan-jalan kami (jalan-jalan petunjuk). Dan sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang ihsan (muhsinin).⁷⁸

Abd. Muin Salim dalam hal ini, telah menjelaskan bahwa ayat tersebut, mengandung pengertian tentang adanya 3 macam perolehan pengetahuan yaitu pengetahuan rasa ('ilm syu'urī), yaitu pengetahuan yang diperoleh seseorang berdasarkan potensi rohani. Pengetahuan indera ('ilm kasbi), yaitu pengetahuan yang diperoleh manusia bersumber dari luar dirinya melalui pengalaman hidup ataupun dengan usaha yang disengaja. Pengetahuan limpahan ('ilm wahabi), yaitu pengetahuan yang diperoleh manusia bersumber dari luar dirinya sebagai pemberian Tuhan kepadanya, Misalnya pengetahuan berupa ilham atau berupa wahyu.⁷⁹

Ketiga macam perolehan ilmu tersebut, masing-masing memiliki metode tertentu untuk mencapai tujuannya. 'Ilm kasbi atau pengetahuan olahan mempunyai metode tertentu untuk mencapai tujuannya, dan dalam hal ini cara yang paling tepat adalah melalui proses

⁷⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 569.

⁷⁹Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*, h. 10-11.

pendidikan. Sedangkan *'ilm wahabi* atau pengetahuan limpahan, untuk memperolehnya harus dengan mensucikan hati, misalnya melalui dunia tasawuf. *'Ilm syu'urī* atau pengetahuan rasa, cara memperolehnya adalah menggunakan potensi *insting* (rasa) untuk memahami dirinya sendiri.

Selain itu, dikenal pula epistemologi dalam pemikiran khas Arab yaitu; *bayāni*, *burhāni* dan *irfāni*. *Bayāni* adalah didasarkan atas otoritas teks (nash), secara langsung atau tidak langsung.⁸⁰ *Burhāni* adalah aktivitas berfikir untuk menetapkan kebenaran melalui metode penyimpulan (*al-istintaj*), dengan menghubungkan premis tersebut dengan premis yang lain yang oleh nalar dibenarkan atau telah terbukti kebenarannya.⁸¹

Sementara *irfāni* yaitu pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran hakekat oleh Tuhan kepada hamba-Nya (*kasyf*) setelah adanya olah ruhani (*riyāḍah*) yang dilakukan atas dasar cinta (*love*).⁸² Sasaran atau objek sentral *irfāni* adalah aspek batin syariat yang ada di balik teks. Pengetahuan *irfāni* tidak didasarkan atas teks, tetapi pada *kasyf*, yakni tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan, dengan kesucian hati, maka Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya, kemudian terkonsep dalam pikiran sebelum dikemukakan kepada orang lain.

⁸⁰Lihat <http://irwanmasduqi.blogspot.com/>, [Irwan Masduqi, aktivis Lakpesdam, Center for Moderate Moslem, dan Study of Koran Exegesis] di akses 4/7/2013.

⁸¹Lihat <http://irwanmasduqi.blogspot.com/>, di akses 4/7/2013.

⁸²Lihat Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York, Caravan Books, 1981), h. 177.

Berdasarkan uraian tersebut, menunjukkan adanya beberapa dalil yang memberikan indikasi adanya perolehan pengetahuan langsung dari Allah swt. Hal ini kemudian menjadi alasan bagi kaum sufi bahwa epistemologi pengetahuan bukan saja diperoleh dari belajar (ilmu zahir), akan tetapi bisa diperoleh langsung dari Allah swt. dengan beberapa persyaratan atau setelah melalui proses tertentu seperti zuhud. Epistemologi inilah yang menjadi landasan kaum sufi dalam memberi penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran, hingga menjadi suatu produk tafsir yang populer dengan istilah tafsir sufistik yang menggunakan potensi intuisi (batin) sebagai sumber pengetahuan.

Selain itu, bahwa uraian tersebut telah memberi pemahaman bahwa ada beberapa cara atau jalan untuk mendapatkan pengetahuan atau pengajaran langsung dari Allah swt. *Pertama*, yaitu melalui cara belajar dengan guru. *Kedua*, takut kepada Allah dan mengamalkan ilmu yang diketahui, *Ketiga* yaitu ilmu limpahan (*ladunni*).

Berdasarkan uraian di atas, banyak ulama yang telah memuji kapasitas keilmuan al-Gazālī dalam berbagai bidang ilmu dan kontribusinya dalam dialektika pemikiran keislaman. Namun demikian, tidak sedikit ulama yang mengkritik bahkan menghujatnya lewat pikiran-pikiran filsafat dan tasawufnya. Dalam bidang tasawuf terdapat beberapa ulama yang sangat kritis terhadap hasil pemikiran dan penafsiran al-Gazālī terhadap teks-teks agama yang menggunakan epistemologi intuitif yang dianggap bersifat subyektif.

Sehubungan dengan itu, di antara ulama yang sangat kritis terhadap epistemologi tasawuf al-Gazālī adalah al-Ṭarṭūsyī.⁸³ Ia menuduh al-Gazālī sebagai orang yang sudah meninggalkan ilmu pengetahuan, karena ia sudah masuk ke dalam dunia ilmu-ilmu *khawāṭir* (rahasia hati) yaitu terperosok ke dalam ilmu was-was setan dan menjadikannya sumber pengetahuan yang dianggapnya pengetahuan paling benar. Kesimpulannya bahwa al-Gazālī tidak mengerti tentang hakekat ilmu tasawuf.⁸⁴

Selain al-Ṭarṭūsyī yang melakukan kritik keras terhadap al-Gazālī, adalah ‘Abdullāh al-Mazarī. Ia mengemukakan dalam kritiknya terhadap kitab *‘Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*” bahwa kitab tersebut banyak memuat hadis-hadis daif, bahkan hadis-hadis palsu, dan pernyataan al-Gazālī tentang ilmu makna (batin) sebagai ilmu yang tidak semua orang bisa memperolehnya, dianggapnya sebagai bias dari ilmu filsafat yang pernah ia pelajari.⁸⁵

Ibn al-Jauzī sebagai seorang ḥāfiẓ, ahli sejarah dan fikih (w. 597 H), juga telah melakukan kritik tajam kepada al-Gazālī dalam banyak hal, bahkan ia menulis salah satu kitab yang berjudul *“talbīs al-iblis”* yang di dalamnya banyak kritikan yang diarahkan kepada al-Gazālī. Ia sangat mengecam kehidupan sufi (zuhud) yang dijalani al-Gazālī yang irrasional, hingga sampai pada penyiksaan

⁸³Al-Ṭarṭūsyī adalah Muḥammad bin Muḥammad Abū Bakr al-Ṭarṭūsyī, penduduk al-Ṭarṭūsyah wilayah Utara Andalusia, pengikut Malik. Lahir tahun 451-520 H. Memiliki karya besar seperti kitab *Sirāj al-Mulk*, dan *al-Ta’līqāt fī al-Khilāfiah*. Lihat Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Gazālī baina Mādīhihi wa Nāqidihi*, terj. Ahmad Satori Ismail, *Pro Kontra Pemikiran al-Ghazali* (Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h. 176.

⁸⁴Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Gazālī baina Mādīhihi wa Nāqidihi*, h. 176.

⁸⁵Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Gazālī baina Mādīhihi wa Nāqidihi*, h. 178.

jiwa yakni melepaskan semua kehidupan dunia, sedangkan Rasūlullāh saw., sebagai Nabi tidak melakukan hal seperti itu. Kritiknya ini berujung pada sebuah pernyataan “alangkah murahnya al-Gazālī menjual fikih dengan tasawuf”. Kritiknya terhadap kitab *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”* dituduh memuat banyak hadis da’if dan lepas dari hukum-hukum fikih.⁸⁶

Uraian di atas menggambarkan bahwa ulama-ulama hadis dan fikih banyak memberi kritikan pedas kepada al-Gazālī, khususnya terhadap epistemologi tasawufnya yang berbasis intuitif yang dianggap keluar dari epistemologi tafsir yang digunakan oleh para ulama salaf.

C. Aplikasi Penafsiran Sufistik al-Gazālī dan Relevansinya dengan Konteks Masyarakat Modern

1. Penafsiran sufistik al-Gazālī tentang akidah

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”* merupakan salah satu karya monumental al-Gazālī yang sarat dengan konsep-konsep sufistik dan banyak merujuk kepada Alquran dan hadis sebagai pijakan. Kitab tersebut terbagi atas empat bagian sekaligus menjadi urutan jilid, sesuai pernyataan al-Gazālī sendiri dalam mukaddimahya.⁸⁷ Bagian pertama (jilid I), memuat pembahasan tentang permasalahan akidah dan ibadah (fikih), namun sebelumnya al-Gazālī mengawali uraiannya tentang “ilmu” sebagai pembahasan awal kitab *“Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn”*, karena ilmu dianggapnya sebagai unsur yang sangat penting dan menentukan dalam kehidupan manusia.

⁸⁶Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Gazālī baina Mādīhihi wa Nāqidihi*, h. 182-183.

⁸⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 3.

Al-Gazālī dalam membahas persoalan akidah dalam “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*”, memberi judul “*qawā'id al-‘aqāid*” dengan empat sub pembahasan yaitu penafsiran akidah Ahli Sunnah wa al-jamā'ah mengenai dua kalimat syahadat, tahapan-tahapan pengajaran dan derajat akidah, dalil-dalil akidah yang kami beri nama *al-quds*, dan tentang iman dan Islam”. Dari keempat sub bahasan tersebut, penulis berfokus pada sub yang ketiga yakni “dalil-dalil akidah yang kami beri nama *al-quds*”.

Pernyataan yang pertama dilontarkan al-Gazālī tentang akidah adalah bahwa “dua kalimat syahadat” pada prinsipnya tidak mendapatkan hasil dan pengaruh terhadap ucapan seseorang jika ia tidak mengetahui apa yang terkandung di dalamnya yakni; penetapan zat Allah, penetapan sifat-sifatnya, penetapan perbuatan-perbuatannya dan penetapan Rasulnya.⁸⁸

Dalam uraiannya, al-Gazālī tidak menjelaskan enam rukun iman secara sempurna, akan tetapi ia merumuskan rukun tersendiri dari “kalimat syahadat” yang diberi nama *al-quds* yang terdiri dari empat poin. Namun pada pembahasan akidah ini, al-Gazālī tidak banyak melakukan penafsiran sufistik, tetapi lebih banyak menyajikan ayat-ayat Alquran sebagai legitimasi dari faham akidah Ahli Sunnah yang ia anut, sebagaimana berikut:

a. Mengetahui (*ma'rīfah*) zat Allah

Menurutnya bahwa dalam mengenal zat Allah tercakup sepuluh hal yakni; mengetahui wujud Allah, *qidām* (tanpa permulaan), *baqā* (kekal), bukan *jauhar*

⁸⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, h. 104.

(materi), bukan *jism* (tubuh), bukan *'ard* (sifat dari *jauhar*), maha suci, tidak menetap pada suatu tempat, Dia Maha melihat dan Dia Maha Esa.⁸⁹

Ayat Alquran yang menjadi landasan tentang rukun pertama dari “kalimat syahadatain” adalah QS al-Naba’/78: 6-16.

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاهُ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا
نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ
سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾
لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾

Terjemahnya:

Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan, dan gunung-gunung sebagai pasak, dan Kami jadikan kamu berpasang-pasangan, dan Kami jadikan tidurmu untuk istirahat, dan Kami jadikan malam sebagai pakaian, dan Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan, dan Kami bina di atas kamu tujuh buah (langit) yang kokoh, dan Kami jadikan pelita yang Amat terang (matahari), dan Kami turunkan dari awan air yang banyak tercurah, supaya Kami tumbuhkan dengan air itu biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan, dan kebun-kebun yang lebat?⁹⁰

QS Nuh/71: 15-18.

أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ
الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ
إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾

⁸⁹Abī Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, h. 104.

⁹⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 864-865.

Terjemahnya:

Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah menciptakan tujuh langit bertingkat-tingkat? dan Allah menciptakan padanya bulan sebagai cahaya dan menjadikan matahari sebagai pelita? dan Allah menumbuhkan kamu dari tanah dengan sebaik-baiknya, kemudian Dia mengembalikan kamu ke dalam tanah dan mengeluarkan kamu (daripadanya pada hari kiamat) dengan sebenar-benarnya.⁹¹

QS Ibrāhīm/14: 10.

﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾

Terjemahnya:

Berkata Rasul-rasul mereka: apakah ada keragu-raguan terhadap Allah, pencipta langit dan bumi?⁹²

QS al-Anbiyā'/21: 22.

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهُ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

Terjemahnya:

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. Maka Maha suci Allah yang mempunyai 'Arsy daripada apa yang mereka sifatkan.⁹³

b. Mengetahui sifat-sifat Allah swt.

Ayat-ayat Alquran menjadi landasan tentang sifat Allah sebagai berikut:

QS al-Māidah/5: 120.

﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

Terjemahnya:

Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya; dan Dia Maha kuasa atas sjegala sesuatu.⁹⁴

⁹¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 840.

⁹²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 346.

⁹³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 450.

⁹⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 170.

QS al-Baqarah/2: 29.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾

Terjemahnya:

Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu.⁹⁵

c. Mengetahui Perbuatan-perbuatan Allah swt.

Ayat-ayat Alquran yang menjadi rujukan dalam hal perbuatan Allah dapat lihat pada QS al-Ra'd/13: 16.

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ۚ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿١٦﴾

Terjemahnya:

Katakanlah: "siapakah Tuhan langit dan bumi?" Jawabnya: "Allah". katakanlah: "maka patutkah kamu mengambil pelindung-pelindungmu dari selain Allah, padahal mereka tidak menguasai kemanfaatan dan tidak (pula) kemudharatan bagi diri mereka sendiri?". Katakanlah: "adakah sama orang buta dan yang dapat melihat, atau samakah gelap gulita dan terang benderang; apakah mereka menjadikan beberapa sekutu bagi Allah yang dapat menciptakan seperti ciptaan-Nya sehingga kedua ciptaan itu serupa menurut pandangan mereka?" Katakanlah: "Allah adalah pencipta segala sesuatu dan Dia-lah Tuhan yang Maha Esa lagi Maha perkasa".⁹⁶

⁹⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 45.

⁹⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 338.

QS al-Ṣāffāt/37: 96.

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Terjemahnya:

Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu".⁹⁷

QS al-Mulk/67: 13-14.

وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ ۖ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾
أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ
اللطيفُ الخبيرُ ﴿١٤﴾

Terjemahnya:

Dan rahasiakanlah perkataanmu atau zahirkanlah; Sesungguhnya Dia Maha mengetahui segala isi hati. Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang kamu zahirkan atau rahasiakan); dan Dia Maha Halus lagi Maha Mengetahui?⁹⁸

d. *Sam'iyah* yaitu apa yang di dengar dari Rasul yakni Alquran dan hadis

Dalam hal ini, al-Gazālī menegaskan bahwa informasi yang bersumber dari Alquran dan hadis merupakan berita yang benar termasuk berita gaib yang mencakup persoalan-persoalan:

- 1) *Al-ḥasyr* dan *al-nasyr* (Pengumpulan dan kebangkitan)⁹⁹

Dalil yang menjadi landasan al-Gazālī adalah QS Yāsīn/36: 79.

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٩﴾
الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٨٠﴾

⁹⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 640.

⁹⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 823.

⁹⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 113.

Terjemahnya:

Dan ia membuat perumpamaan bagi kami; dan Dia lupa kepada kejadiannya; ia berkata: "siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang telah hancur luluh?". Katakanlah: "ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama. dan Dia Maha mengetahui tentang segala makhluk."¹⁰⁰

QS Luqmān/31: 28.

مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿٢٨﴾

Terjemahnya:

Tidaklah Allah menciptakan dan membangkitkan kamu (dari dalam kubur) itu melainkan hanyalah seperti (menciptakan dan membangkitkan) satu jiwa saja. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha melihat.¹⁰¹

2) Siksa kubur

QS al-Gāfir/40: 46.

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿٤٦﴾

Terjemahnya:

Kepada mereka dinampakkan neraka pada pagi dan petang, dan pada hari terjadinya kiamat. (dikatakan kepada malaikat): "masukkanlah fir'aun dan kaumnya ke dalam azab yang sangat keras".¹⁰²

3) *mizān* (timbangan)

QS al-Anbiyā'/21: 47.

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ ﴿٤٧﴾

¹⁰⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 633.

¹⁰¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 584.

¹⁰²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 678.

Terjemahnya:

Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikitpun. dan jika (amalan itu) hanya seberat biji sawipun pasti kami mendatangkan (pahala)nya. dan cukuplah kami sebagai pembuat perhitungan.¹⁰³

QS al-A'rāf/7: 8-9.

وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾

Terjemahnya:

Timbangan pada hari itu ialah kebenaran (keadilan), maka barangsiapa berat timbangan kebaikannya, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung. dan siapa yang ringan timbangan kebaikannya, maka itulah orang-orang yang merugikan dirinya sendiri, disebabkan mereka selalu mengingkari ayat-ayat kami.¹⁰⁴

4) Širāt (jembatan)

QS al-Šaffāt/37: 23-24.

مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ﴿٢٤﴾

Terjemahnya:

Selain Allah; maka tunjukkanlah kepada mereka jalan ke neraka. Dan tahanlah mereka (di tempat perhentian) karena sesungguhnya mereka akan ditanya¹⁰⁵

5) Syurga dan neraka adalah makhluk

QS Ali Imrān/: 133.

﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾

¹⁰³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 454.

¹⁰⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 203-204

¹⁰⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 635.

Terjemahnya:

Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa.¹⁰⁶

Sebagaimana pernyataan awal bahwa al-Gazālī tidak banyak melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran yang membahas tentang akidah, tetapi lebih banyak menyajikannya sebagai legitimasi terhadap pandangannya tentang akidah Ahli Sunnah. Namun yang dapat dipahami dari uraian al-Gazālī adalah konsistensinya dalam menyampaikan gagasannya sebagai transformasi pemahaman terhadap persoalan keagamaan, senantiasa merujuk pada Alquran dan hadis, bahkan setiap poin dalam gagasannya ditopang oleh ayat-ayat Alquran. Misalnya dalam gagasannya di atas tentang rukun “kalimat syahadatain” yang diberi nama “*al-quds*”.

2. Penafsiran sufistik al-Gazālī tentang ibadah (fikih)

Al-Gazālī dalam membahas persoalan-persoalan ibadah, sudah terlihat dominasi pendekatan sufistik, ketika ia memberi judul pada setiap sub-sub pembahasan. Misalnya dalam “*Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*” ketika menjelaskan hal-hal yang berhubungan dengan ibadah (fikih), lebih menonjolkan aspek makna batiniyah walaupun tidak mengenyampingkan makna zahir. Hal ini dapat dilihat ketika menjelaskan tentang taharah, salat, zakat, puasa dan haji.

Namun dalam bagian ini, penulis lebih banyak memberi porsi pembahasan tentang ibadah salat yakni penafsiran al-Gazālī terhadap ayat-ayat

¹⁰⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 84.

yang berhubungan dengan salat yang uraiannya lebih cenderung kepada aspek batiniahnya dari pada aspek kaifiyat salat itu sendiri (rukun salat). Hal ini telah terlihat pada setiap memberikan judul sub masalah seperti *“kitāb asrār al-ṣalāh”* yang terbagi atas beberapa bab yakni; fadilah-fadilah salat; fadilah sujud, jama’ah, azan dan seterusnya. Tata cara salat secara zahir mulai bertakbir dan apa yang sebelumnya. Syarat-syarat batin dari amal-amal hati. Tentang Imam dan ma’mum. Fadilah jumat; adab, sunnah dan syarat-syaratnya. Masalah-masalah yang beraneka ragam dan sunnah-sunnah salat.

Dari tema atau bab-bab yang disajikan al-Gazālī dalam pembahasan tentang salat, tergambar bahwa ia melakukan pendekatan sufistik terhadap ayat-ayat tentang salat, yakni pada penggunaan kata *“asrār”* pada judul pembahasan. Namun dalam sub ini, penulis lebih fokus pada bab ke tiga yakni pembahasan tentang “syarat-syarat batin dari amal-amal hati” dengan poin-poin; *Bayān isyṭirāt al-khusyū’ wa ḥudūr al-qalb*, (syarat-syarat khusyu dan hadirnya hati). *Bayān al-ma’āni al-bātinah allatī tutimmu bihā hayāh al-ṣalāh*, (penjelasan tentang makna-makna batin yang menyempurnakan hidupnya salat). *Bayān al-dawā’ al-nāfi’ fī ḥudūr al-qalbi*, (penjelasan tentang obat untuk menghadirkan hati. *Bayān tafṣīl mā yanbagī ‘an yaḥdura fī qalbi ‘inda kulli ruknin wa syarten min a’māl al-ṣalāh* (penjelasan tentang seyogyanya hati hadir dalam setiap rukun dan syarat salat).

Dalam pembahasan tentang hal tersebut, al-Gazālī memulainya dengan mengutip QS Ṭāhā/20: 14.

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿٢٠٥﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, Maka sembahlah aku dan dirikanlah salat untuk mengingat aku.¹⁰⁷

Dalam ayat ini, al-Gazālī mensyaratkan *khusyū'* sebagai syarat sahnya salat. Menurutny bahwa zahir perintah dalam ayat ini adalah wajib, sedangkan lalai itu adalah kebalikan dari mengingat. Maka barang siapa yang lalai dalam seluruh salatny, maka ia tidak mungkin menjadi atau disebut orang yang mendirikan salat untuk mengingat Allah swt. Untuk memperkuat penafsiranny, ia mengutip beberapa ayat dan hadis seperti dalam QS al- A'rāf/7: 205, dan al-Nisā'/4: 43; sebagai berikut:

قوله تعالى أقم الصلاة لذكري . وظاهر الأمر الوجوب والغفلة تضاد الذكر فمن غفل في جميع صلاته كيف يكون مقيما للصلاة لذكره. وقوله تعالى ولا تكن من الغافلين نهى وظاهره التحريم وقوله عز وجل حتى تعلموا ما تقولون تعليل لنهي السكران ... وقوله صلى الله عليه وسلم إنما الصلاة تمسكن وتواضع ... وكلمة إنما للتحقيق والتوكيد ... وقوله صلى الله عليه وسلم من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزد من الله إلا بعدا وصلاة الغافل لا تمنع من الفحشاء والمنكر وقال صلى الله عليه وسلم كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب حديث كم من قائم

¹⁰⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 432.

حظه من صلاته التعب والنصب وقال صلى الله عليه وسلم ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها (الغزالي , إحياء علوم الدين)¹⁰⁸

Artinya:

Allah berfirman dirikanlah salat untuk mengingat Aku (Ṭāhā/20: 14). Zahir perintah itu adalah wajib, sedangkan lalai itu adalah kebalikan dari ingat. Barang siapa yang lalai dalam seluruh salatnya maka bagaimana ia menjadi orang yang mendirikan salat untuk mengingat Allah ? Sedangkan firman Allah Ta'ala: Dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai. (al-A'rāf/7: 205). Larangan (nahi) menurut zahirnya adalah tahrim (haram), untuk mengharamkan. Dan firman Allah 'Azza wa Jalla: Sehingga kamu mengetahui apa yang kamu katakan (QS al-Nisā'/4: 43) sebagai sebab bagi larangan mabuk. ... Dan sabda Nabi saw.: Salat itu membuat kamu tenang dan rendah diri. ... Dan kata innamā (hanya) untuk menyatakan kesungguhan dan menguatkan. Sabda beliau saw. orang yang salatnya tidak dapat mencegahnya dari kekejian dan kemungkaran, maka tidak bertambah, kecuali semakin jauh dari Allah. Sedangkan salat orang yang lalai itu, tidak mencegah dari kekejian dan kemungkaran. Dan beliau saw. bersabda: Berapa banyak orang yang mendirikan (salat), hanya mendapat lelah dan payah. Dan beliau saw. bersabda: Tiadalah bagi hamba dari salatnya kecuali apa yang ia pikirkan dari padanya.

Penafsiran di atas, menggambarkan corak penafsiran sufistik al-Gazālī dalam persoalan fikih yakni mengawali penafsiran tentang salat dengan mengutip QS Ṭāhā/20: 14.

قوله تعالى أقم الصلاة لذكرني

Terjemahnya:

Allah swt. berfirman; dirikanlah salat untuk mengingatku.¹⁰⁹

¹⁰⁸Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I h. 159. Lihat juga Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, terj. M. Khoiron Durori, *Tafsir Sufistik Rukun Islam: Menghayati Makna-Makna Batiniyah Syahadat, Salat, Zakat, Puasa dan Haji* (Cet. I; Bandung: Penerbit al-Bayan/PT. Mizan Pustaka, 2005), h. 91.

¹⁰⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 432.

Selanjutnya, dari ayat tersebut, ia pertama-tama memberi uraian mengenai bentuk *taṣrīf* dari kata *aqāma*, *yuqīmu*, *aqim* (*fi'il amr*), yakni *Aqim* dalam bentuk *fi'il amr*. Dalam kaidah ushul, perintah bermakna wajib yakni wajib mengingat (*khusyū'*) dalam salat. Ungkapannya sebagai berikut:

وَزَاهِرُ الْأَمْرِ الْوُجُوبُ وَالْغَفْلَةُ نُضَادُّ الذِّكْرَ فَمَنْ غَفَلَ فِي جَمِيعِ صَلَاتِهِ كَيْفَ يَكُونُ مُقِيمًا لِلصَّلَاةِ لِذِكْرِهِ.¹¹⁰

Artinya:

Zahir perintah itu adalah wajib, sedangkan lalai itu adalah kebalikan dari ingat, maka barang siapa yang lalai dalam seluruh salatnya maka bagaimana ia menjadi orang yang mendirikan salat untuk mengingat Allah swt.

Ungkapan ini memberi pemahaman bahwa zikir (*khusyū'*) adalah wajib dalam salat, karena tidak mungkin seseorang dianggap mendirikan salat jika ia lalai dalam salat, sedangkan zikir dan lalai adalah dua hal yang kontradiktif, karena jika tidak *khusyū'* berarti lupa atau lalai, sedangkan lupa dilarang. Untuk mempertegas penafsirannya, al-Gazālī mengutip QS al-A'rāf: 205.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ¹¹¹

Pada ayat ini, ia memahami bahwa ayat ini mengandung makna larangan untuk lalai. Dalam hal ini, al-Gazālī kembali memberi kaidah “nahi” bahwa substansi dari sebuah larangan adalah haram yakni:

نَهْيٌ وَزَاهِرُهُ التَّحْرِيمُ¹¹²

Terjemahnya:

¹¹⁰Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 159.

¹¹¹Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 159.

¹¹²Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 159.

Larangan (*nahy*) menurut zahirnya adalah *tahrim* (haram)

Untuk lebih mempertegas lagi kewajiban zikir (*khusyū'*) dalam salat, ia mengutip QS al-Nisā'/4: 43. yang mengandung pengertian bahwa harus ada pengetahuan terhadap makna ayat yang dibaca dalam salat, yaitu:

وقوله عز وجل يَتْلُوهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴿٤٣﴾

Terjemahnya:

Dan firman Allah 'Azza wa Jalla: hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan.¹¹³

Penafsiran al-Gazālī di atas menggambarkan penafsiran Alquran dengan Alquran, dan tidak terbatas hanya pada ayat dengan ayat, tetapi ia juga mengutip hadis-hadis yang senada dan mendukung ayat tersebut. Di antara hadis yang digunakan untuk mendukung penafsirannya tentang wajibnya zikir

(*khusyū'*) dalam salat, yaitu:

حَدَّثَنَا سُؤَيْدُ بْنُ نَصْرٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَخْبَرَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَانَ بْنِ أَبِي أَنَسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَافِعٍ عَنْ الْعَمِيَّا عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الصَّلَاةُ تَمَسُكُنْ وَتَوَاضِعُ ... (أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَبُخَارِيُّهُ مِنْ حَدِيثِ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ بِإِسْنَادٍ مُضْطَرَبٍ)¹¹⁴

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda, sesungguhnya salat itu, membuat orang tenang dan rendah hati.

¹¹³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 110.

¹¹⁴Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Jilid IV (t.tp: Dar al-Fikr, t.th.), h. 167. Lihat jugaa Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 159.

Setelah mengutip hadis, al-Gazālī kembali menjelaskan salah satu kata dalam hadis tersebut yang menunjukkan penekanan terhadap unsur batiniyah yang terkandung dalam salat. Kata yang menarik perhatiannya adalah kata **إنما** yang diartikan sebagai “kesungguhan dan penegasan” (وكلمة إنما للتحقيق والتوكيد) terhadap adanya unsur batiniyah salat yakni salat itu menjadikan seseorang tenang dan rendah diri (تمسكن وتواضع).¹¹⁵

Hadis lain yang juga menjadi penjelasan terhadap ayat tersebut yaitu:

وقوله صلى الله عليه وسلم مَنْ لَمْ يَنْتَهِهِ صَلَاتُهُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ لَمْ يَزِدْ مِنْ اللَّهِ إِلَّا بُعْدًا (أخرجه علي بن معبد في كتاب الطاعة والمعصية من حديث الحسن مرسلًا بإسناد صحيح)¹¹⁶

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda barang siapa salatnya tidak mampu mencegah dari perbuatan keji dan munkar, maka tidak bertambah baginya kecuali semakin jauh dari Allah swt.

Berdasarkan hadis ini, al-Gazālī memahami bahwa hakikat fungsi salat adalah mencegah seseorang untuk melakukan perbuatan keji dan mungkar, namun jika salat seseorang tidak mampu mencegahnya dari kedua perbuatan tersebut, menunjukkan salat yang dilaksanakan tidak secara *khusyū'*, sebagaimana pernyataannya bahwa ¹¹⁷ **وصلاة الغافل لا تمنع من الفحشاء والمنكر** (salatnya orang yang lalai (tidak *khusyū'*), tidak dapat mencegahnya dari perbuatan keji dan munkar). Sebagai konsekuensi dari kelalaian dalam salat,

¹¹⁵Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 159.

¹¹⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 159.

¹¹⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 159.

berarti ia tidak melaksanakan tujuan inti dari perintah mendirikan salat yakni *al-zikr* (*khusyū*).

Hadis berikutnya yang dikutip al-Gazālī menjelaskan bahwa unsur batiniyahlah yang menjadi tujuan inti pelaksanaan salat, karena orang melaksanakan salat tanpa *khusyū*, maka hasilnya digambarkan dalam sebuah hadis yang hanya mendapatkan lelah dan payah sebagai berikut:

وقال صلى الله عليه وسلم كَمْ مِنْ قَائِمٍ حَظَّهُ مِنْ صَلَاتِهِ التَّعَبُ وَالنَّصَبُ (أخرجه النسائي من حديث أبي هريرة - ولأحمد إسناده حسن)¹¹⁸

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda, betapa banyak orang yang melaksanakan salat hanya mendapat rasa capek dari salatnya.

Sementara hadis yang menggambarkan tingkat kualitas salat seseorang, mengetengahkan hadis yang menunjukkan tingkat kualitas salat seseorang berdasarkan ke-*khusyū*-annya atau hanya mendapatkan sesuai apa yang ia pikirkan, sebagai berikut:

وقال صلى الله عليه وسلم لَيْسَ لِلْعَبْدِ مِنْ صَلَاتِهِ إِلَّا مَا عَقَلَ مِنْهَا (أخرجه أحمد بإسناد صحيح)¹¹⁹

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda seorang hamba tidak akan mendapat apa-apa dari salatnya kecuali sesuai dengan apa yang ia pikirkan.

¹¹⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 159.

¹¹⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 160.

Lebih lanjut, ia mengetengahkan hadis yang lebih fokus menunjuk kepada kehadiran hati sebagai kunci diterimanya segala amal perbuatan, sebagaimana hadis berikut:

وَرَوَى مُحَمَّدُ بْنُ نَصْرِ الْمُرُوزِيِّ مِنْ رِوَايَةِ عَثْمَانَ بْنِ أَبِي دَهْرَشٍ: لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْ عَبْدٍ عَمَلًا حَتَّى يَشْهَدَ قَلْبُهُ مَعَ بَدْنِهِ (ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أبي بن كعب ولا بن المبارك في الزهد موقوفا على عمار)¹²⁰

Artinya:

Muhammad bin Naṣr meriwayatkan dari ‘Usmān bin Abī Dahraṣy; (mursal) tidak diterima amal perbuatan seorang hamba jika tidak disaksikan oleh hatinya dengan tubuhnya.

Dari penjelasan hadis-hadis tersebut, ia memahami bahwa substansi dari pelaksanaan salat adalah munajat kepada Allah swt., harus dengan melalui media hati yakni *khusyū*’ sebagaimana pendapatnya:

وَالْتَحَقِيقُ فِيهِ أَنَّ الْمُصَلِّيَ مُنَاجٍ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ¹²¹ وَالْكَلَامُ مَعَ الْعَقْلَةِ لَيْسَ بِمُنَاجَاةٍ¹²²

Artinya:

Pada hakikatnya orang yang salat itu adalah munajat kepada Allah swt. dan berkata-kata dengan tidak mengetahui makna perkataanya (bacaan dalam salat) bukanlah munajat.

Pendapatnya ini, dipertegas lagi oleh sebuah hadis yang diriwayatkan dari Anas, sebagai berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ حُمَيْدٍ، عَنْ أَنَسٍ: فَقَالَ: (إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ، فَإِنَّهُ يُنَاجِي رَبَّهُ: (متفق عليه من حديث أنس كما ورد به الخبر وأحمد)¹²³

¹²⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 159.

¹²¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 160.

¹²²Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 160.

Artinya:

Kami diceritakan oleh Qutaibah ia berkata, kami diceritakan Ismā'il anak Ja'far dari Humaid dari Anas berkata, sesungguhnya salah satu di Antara kamu jika berdiri melaksanakan salat, sesungguhnya ia sedang bermunajat kepada Tuhannya (Allah swt).

Uraian di atas menunjukkan bahwa al-Gazālī dalam menafsirkan Alquran sangat didominasi pendekatan sufistik. Hal tersebut dapat dilihat pada ayat-ayat Alquran dan hadis yang dijadikan penjelas (*bayān*) pada suatu ayat, yakni merujuk kepada ayat dan hadis yang memiliki makna batin sebagai esensi dari suatu amal perbuatan.

Walaupun al-Gazālī menafsirkan Alquran dengan Alquran dan Alquran dengan hadis, bukanlah berarti bahwa ia menggunakan sumber tafsir *bi al-riwāyah*, karena ayat yang digunakan tidak memiliki riwayat yang *marfū'* dan *mutawātir*. Terlebih lagi jika ditinjau dari aspek kualitas hadis yang digunakan, di dalamnya terdapat hadis yang dianggap sebagian ulama *da'if*.¹²³ Setelah melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran dengan dua sumber penafsiran tersebut, ia melangkah kepada pendapat ulama yakni para sufi.

Penekanan al-Gazālī terhadap aspek batiniyah dalam pelaksanaan salat, juga merujuk kepada QS al-Haj/22: 37.

¹²³Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Jilid II h. 206. Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 160.

¹²⁴Dalam pembahasan-pembahasan selanjutnya, ketika penulis mencantumkan hadis, maka disertakan pula keterangan tentang status hadis pada ujung teks, namun kualitas hadis tersebut adalah status yang diberikan langsung oleh al-Gazālī dalam kitab *"Iḥyā 'Ulūm al-Dīn"* atau kualitas hadis yang tercantum adalah kutipan langsung.

لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٧﴾

Terjemahnya:

Daging-daging unta dan darahnya itu sekali-kali tidak dapat mencapai (keridhaan) Allah, tetapi ketakwaan dari kamulah yang dapat mencapainya. Demikianlah Allah Telah menundukkannya untuk kamu supaya kamu mengagungkan Allah terhadap hidayah-Nya kepada kamu. dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang berbuat baik.¹²⁵

Ayat ini dipahami bahwa aspek fisik bukan substansi dalam mencapai ridha Allah, akan tetapi aspek batiniayahlah yang menjadi esensi yaitu ketakwaan yakni takwa adalah wilayah hati yang menjadi tuntutan. Hal ini menunjukkan disyaratkannya kehadiran hati dalam setiap amalan, khususnya ibadah salat.

Menurutnya, jika ia berpendapat bahwa kebatalan salat karena tanpa kehadiran hati (*khusyū*) dan menjadikan *khusyū* sebagai syarat sahnya salat, maka ia berbeda dengan para ulama fikih, karena mereka tidak mensyaratkan kehadiran hati (*khusyū*) ketika takbir (*takbīr al-iḥrām*).¹²⁶ Ketahuilah bahwa para fuqaha tidak menguraikan hal-hal yang berhubungan dengan kebatinan dan hati, akan tetapi mereka hanya membahas dan membangun zahir hukum-hukum agama atas perbuatan zahir yang dilakukan oleh anggota tubuh manusia.¹²⁷

¹²⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 468.

¹²⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 160-161.

¹²⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 161.

Pandangan para sufi tentang esensi kehadiran hati dalam salat, semisal Abū Ṭālib al-Makki yang dinukil dari Sufyān al-Ṣaurī dikutip oleh al-Gazālī dalam kaitannya dengan memperkuat pandangannya terhadap disyaratkannya kehadiran hati (*khusyū'*) dalam salat, yaitu "barang siapa yang tidak *khusyū'* dalam salat, maka salatnya batal". Sedangkan Ḥasan berkata "Setiap salat yang tidak menghadirkan hati, maka salat itu lebih cepat kepada siksaan".¹²⁸

Pandangan tersebut di atas, kembali ditopang oleh hadis yang diriwayatkan dari Mu'āz bin Jabl yang berbunyi:

وَعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ مَنْ عَرَفَ مَنْ عَلَى يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ مُتَعَمِّدًا وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ¹²⁹

Artinya:

Dari Mu'āz bin Jabl, barang siapa mengetahui atau mengenal orang di samping kanan dan kirinya secara sengaja dalam keadaan salat, maka tidak ada salat baginya.

Hadis berikutnya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Daud, al-Nasā'ī dan Ibn Ḥibbān, juga menguraikan tentang aspek batiniyahlah yang menjadi fokus penilaian yaitu apa yang ada dipikirannya, sebagai berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إِنَّ الْعَبْدَ لِيُصَلِّيَ الصَّلَاةَ لَا يُكْتَبُ لَهُ سُدُسُهَا وَلَا عَشْرُهَا وَإِنَّمَا يُكْتَبُ لِلْعَبْدِ مِنْ صَلَاةٍ مَا عَقَلَ مِنْهَا (الحديث أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث عمار بن ياسر)¹³⁰

Artinya:

¹²⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 161.

¹²⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 161.

¹³⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 161.

Rasūlullāh saw. bersabda sesungguhnya seorang hamba yang salat tidak diberikan seper enam dan seper sepuluh tetapi ia diberikan dari salatnya sesuai apa yang ia pikirkan.

Sehubungan dengan itu, Abū Wāḥid bin Zaid yang dikutip al-Gazālī mengatakan bahwa ulama sepakat "seorang hamba tidak mendapat sesuatu dari salatnya kecuali sesuai apa yang dipikirkannya". Walaupun demikian, al-Gazālī menyadari bahwa kehadiran hati tidak mungkin disyaratkan kepada seluruh Muslim dalam seluruh salatnya, disebabkan oleh kemampuan manusia terbatas kecuali sedikit orang yang mampu. Namun setidaknya kehadiran hati harus ada walaupun singkat yakni ketika *takbīr al-iḥrām*.¹³¹

Khusyū' yang dimaksud al-Gazālī dalam ayat ini disebutkan pada QS al-Mukminūn/23: 1-2.

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴿٢﴾

Terjemahnya:

Sungguh berbahagialah orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang *khusyū'* dalam salatnya.¹³²

QS al-Anbiyā/21: 90.

إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ﴿٩٠﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang selalu bersegera dalam (mengerjakan) perbuatan-perbuatan yang baik dan mereka berdoa kepada Kami dengan harap dan cemas. dan mereka adalah orang-orang yang *khusyū'* kepada kami.¹³³

¹³¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 161.

¹³²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 475.

¹³³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 459.

Menurut Imām al-Qurṭubī bahwa *khusyū'* itu tempatnya di dalam hati; وَالْحُشُوعُ مَحَلُّهُ فِي الْقَلْبِ (Adapun *khusyū'* tempatnya di dalam hati). Olehnya itu, yang dimaksud pada ayat tersebut bukan secara zahiriyah, akan tetapi tunduk, merendah dan penyerahan diri secara batiniyah melalui hati (*qalb*). Jadi salat yang *khusyū'* adalah salat yang dilakukan penghayatan yaitu menghadirkan hati yang tunduk, merendah dan menyerah sepenuhnya kepada Allah swt.

Berdasarkan uraian di atas, al-Gazālī sampai pada suatu kesimpulan bahwa kehadiran hati (*khusyū'*) dalam salat adalah suatu keniscayaan walaupun hanya pada *takbīr al-ihrām* dan kurang dari itu, adalah kehancuran dan lebih dari itu adalah gambaran kelapangan dalam bagian-bagian salatnya. Dari situ terlihat al-Gazālī sangat memahami bahwa tingkat kemampuan manusia berbeda-beda, sehingga apa yang ia pahami tidak secara otomatis menjeneralisasi kepada seluruh Muslim.

Mengenai unsur-unsur batiniyah yang dapat menyempurnakan salat dirangkum dalam enam poin penting yakni hadirnya hati, adanya pemahaman terhadap apa yang diucapkan, pengagungan terhadap Allah swt., rasa takut untuk tidak melaksanakan perintah, harap atau memohon, dan ada rasa malu melakukan kemaksiatan.¹³⁴

Dari keenam poin tersebut, telah dijelaskan secara terperinci yang pada substansinya bermuara pada keimanan dan keyakinan, sehingga pengetahuan tidak lagi menguasai hati, maka dengan kadar keyakinan itulah, hati menjadi

¹³⁴Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 161.

khusyū'. Penjelasan ini diakhiri dengan sebuah pernyataan al-Gazālī dan hadis yang diriwayatkan dari 'Āisyah. Pernyataan al-Gazālī yaitu:

وَحَاصِلُ الْكَلَامِ أَنَّ حُضُورَ الْقَلْبِ هُوَ رُوحُ الصَّلَاةِ¹³⁵

Artinya:

Sesungguhnya kehadiran hati (*khusyū'*) yaitu ruhnya salat

Sedangkan hadis yang diriwayatkan dari 'Āisyah yaitu:

قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُنَا وَنَحَدُّهُ فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَأَنَّهُ لَمْ يُعْرِفْنَا وَلَمْ نَعْرِفْهُ¹³⁶

Artinya:

'Āisyah r.a. berkata bahwasanya Rasūlullāh saw. bercerita kepada kami dan kami bercerita kepadanya. Apabila datang waktu salat, seakan-akan Rasūlullāh saw. Tidak mengenal kami dan kami tidak mengenalnya.

Terlihat secara jelas penafsiran al-Gazālī dalam memberikan interpretasi terhadap ayat yang secara zahir merupakan salah satu ayat tentang kewajiban salat (syariat), namun ia berusaha menyajikannya dengan uraian dan argumentasi dari dimensi batiniyah, sehingga sampai pada suatu kesimpulan bahwa unsur batiniyah adalah substansi dari perintah salat, karena tanpa itu, salat tidak sah dan tidak diterima (tidak ada gunanya).

Uraian-uraian al-Gazālī tersebut merupakan refleksi dari penghayatannya terhadap keseluruhan aspek dan dimensi ajaran Islam, baik aspek literal maupun kiasan, teoritikal dan praktikal, dimensi luar dan dalam, zahiriyah dan juga batiniyah. Tergambar pendekatan pemikiran al-Gazālī lebih

¹³⁵Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 161.

¹³⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I, h. 161.

didasarkan pada kerangka pikir normatif yang bersifat kontemplatif dan batiniyah, akan tetapi pendekatan kontemplatif dan batiniyah bukanlah ekspresi parsialitas, melainkan justru membuktikan komprehensifitas pemikirannya terhadap setiap masalah.

Ditinjau dari aspek metodologis, terlihat bahwa sumber penafsiran al-Gazālī menggunakan model penafsiran Alquran dengan Alquran, Alquran dengan hadis, kemudian pendapat ulama (*ijtihād*). Namun jika dilihat dari metode penafsiran yang mengacu kepada empat metode yang telah disepakati para ulama tafsir, maka sangat jelas bahwa ia telah keluar dari epistemologi tafsir zahir. Dalam menafsirkan Alquran, al-Gazālī sama sekali tidak memperhatikan unsur-unsur tafsir seperti pada aspek bahasa, *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah al-āyah*, namun ia terkadang menjelaskan *taṣrīf* kata (*morfologi*) untuk menggambarkan kedudukan ayat sebagai perintah atau larangan.

Penafsiran al-Gazālī sangat menonjolkan pemahaman ayat-ayat Alquran secara global (*ijmalī*), kemudian mencari ayat lain yang senada tanpa menjelaskan kedudukannya, apakah sebagai penafsiran ayat sebelumnya ataukah sebagai perbandingan. Lain halnya dengan hadis, yang terlihat agak cenderung sebagai bayan terhadap pembahasan awal, demikian pula pendapat ulama. Hanya saja pendapat ulama, setelah ia mengungkapkan pendapatnya yang telah dipahami dari Alquran dan hadis, kemudian mengutip pendapat para sufi yang berfungsi untuk memperkuat pendapatnya, bahkan jika diperlukan, ia kembali mengutip ayat-ayat Alquran.

Jika dikatakan bahwa, al-Gazālī keluar dari epistemologi tafsir zahir, maka penulis sepakat, karena memang berangkat dari epistemologi yang berbeda. Tafsir sufistik berangkat dari epistemologi yang berbasis intuitif, sedangkan tafsir zahir berangkat dari epistemologi yang berbasis pikiran (ilmu zahir). Kedua perbedaan ini, pada hakikatnya memiliki tujuan yang sama dan saling melengkapi, hanya saja menggunakan jalan yang berbeda. Tafsir zahir bertujuan agar Alquran menjadi tuntunan hidup dan memperbaiki tatanan sosial kemasyarakatan agar tercipta kehidupan yang damai untuk mendapat ridha Allah swt. Sedangkan tafsir sufistik bertujuan untuk menata hati sebagai potensi positif manusia agar lebih peka terhadap kehidupan sosial yang lebih substantif dan berusaha lebih dekat kepada Allah swt. dan mengharap ridah-Nya.

Sementara kritikan yang dialamatkan kepada al-Gazālī adalah tuduhan terhadap penafsirannya yang dianggap keluar dari substansi makna zahir Alquran dan terjerumus dalam penafsiran setan, maka penulis sepertinya kurang setuju, karena terlihat dari sumber penafsirannya sangat diwarnai dengan ayat-ayat Alquran dan hadis bahkan pendapat para ulama yang telah diakui kapasitas keilmuannya, walaupun al-Gazālī mengakui bahwa hadis yang digunakannya terdapat hadis *da'if*.

Perbedaan metodologis dalam memberi interpretasi ayat-ayat Alquran, tidaklah etis jika dijadikan alasan untuk menolak penafsiran yang berbeda dengan kita. Apalagi epistemologi yang dibangun al-Gazālī dalam menafsirkan

Alquran, memiliki landasan dalam membangun suatu sistem keilmuan untuk memperoleh kebenaran.

3. Penafsiran sufistik al-Gazālī tentang *al-adb* (konsep interaksi)

Pada bagian ini, al-Gazālī membahas tentang berbagai hal yang berhubungan dengan perilaku manusia dan adab-adabnya dalam kehidupan interaksi sosial yang dibagi atas 10 kitab yakni; kitab tentang etika makan, kitab tentang etika dalam pernikahan, kitab tentang etika dalam usaha dan mencari penghidupan, kitab tentang halal dan haram, kitab tentang etika dalam saling menyayangi, persaudaraan, persahabatan dan pergaulan antara sesama manusia, kitab tentang mengasingkan diri (*'uzlah*), kitab tentang etika dalam bepergian, kitab tentang etika dalam menerima informasi dan meresponnya, kitab tentang etika dalam *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* dan kitab tentang etika kehidupan dan akhlak kenabian.

Penulis dalam hal ini, berfokus pada bagian kelima dan kesembilan (e dan i) untuk melihat bagaimana penafsiran al-Gazālī terhadap ayat-ayat Alquran yang berbicara tentang pergaulan antara sesama manusia seperti etika saling menyayangi, persaudaraan, persahabatan dan interaksi sosial

Al-Gazālī memahami bahwa kasih sayang, persaudaraan dan persahabatan hanya bisa tercipta dalam interaksi sosial jika dilandasi oleh akhlak yang mulia. Ayat Alquran yang pertama dikutip dalam pembahasan ini adalah QS al-Qalam/68: 4.

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿١٣٧﴾

Terjemahnya:

Dan sesungguhnya kamu (Muḥammad) benar-benar berbudi pekerti yang agung.

Sebelum penafsirkan ayat tersebut, al-Gazālī terlebih dahulu memperkuat pernyataan ayat tentang akhlak melalui hadis mengenai tujuan diutusnya Rasūlullāh saw. yaitu:

وقال صلى الله عليه وسلم بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَحَاسِنَ الْأَخْلَاقِ / بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ
(رواه أحمد وأبو داود والبيهقي والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة)¹³⁷

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda; Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak

Selain itu, ia juga mengutip hadis yang menjelaskan tentang pentingnya dan kemuliaan budi pekerti yang baik dengan mengutip tiga buah hadis yakni;

حَدَّثَنَا أَبُو كَرِيبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرُ مَا يَدْخُلُ النَّاسَ الْجَنَّةَ تَقْوَى اللَّهِ وَحَسَنُ

الْخُلُقِ (أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ وَالْحَاكِمُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَقَالَ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ)¹³⁸

Artinya:

Kami telah diceritakan oleh Abā Kuraib Muḥammad bin ‘Ala’, kami telah diberitakan ‘Abdullāh bin Idrīs, saya telah diceritakan Bapak saya dari kake saya dari Abī Hurairah, Rasūlullāh saw. bersabda; yang banyak memasukkan manusia ke dalam syurga adalah ketakwaan kepada Allah. dan akhlak mulia (budi pekerti).

¹³⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 155.

¹³⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 155.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَهَشَامُ بْنُ عَمَّارٍ. قَالَا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلَاقَةَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ؛ قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا خَيْرُ مَا أُعْطِيَ الْإِنْسَانُ فَقَالَ خُلُقٌ حَسَنٌ (أخرجه ابن ماجه بإسناد صحيح)¹³⁹

Artinya:

Usamah bin syuraik berkata, kami bertanya kepada Rasūlullāh saw. pemberian apakah yang paling terbaik kepada manusia? Rasūlullāh saw. menjawab budi pekerti yang baik.

حَدَّثَنَا أَبُو كَرِيبٍ حَدَّثَنَا قُبَيْصَةُ بْنُ اللَّيْثِ عَنْ مُطَرِّفٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أُمِّ الدَّرْدَاءِ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ: قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَثْقَلُ مَا يُوضَعُ فِي الْمِيزَانِ خُلُقٌ حَسَنٌ (رواه أبو داود والترمذي من حديث أبي الدرداء وقال حسن صحيح)¹⁴⁰

Artinya:

Kami telah diceritakan Abū Kuraib, kami telah diceritakan Qubaiṣah bin al-Lais dari Muṭarrif dari 'Atā' dari Ummi al-Dardāi dari Abī Dardāi berkata, Rasūlullāh saw. bersabda; amal perbuatan yang paling berat jika diletakkan di *mīzān* (timbangan amal) adalah budi pekerti yang baik.

Setelah al-Gazālī menjelaskan pentingnya dan kemuliaan akhlak mulia, barulah ia memberi penafsiran ayat QS al-Qalam/68: 4; pada kata (خُلُقٌ عَظِيمٌ) dengan penafsiran *bi al-ma'sūr* dengan mengutip hadis dari Abī Hurairah, sebagai berikut:

وقال صلى الله عليه وسلم يَا أَبَا هُرَيْرَةَ عَلَيْكَ بِحُسْنِ الْخُلُقِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَمَا حُسْنُ الْخُلُقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ وَتَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَتُعْطِي مَنْ حَرَمَكَ (رواه البيهقي في الشعب من رواية الحسن عن أبي هريرة)¹⁴¹

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda wahai Abī Hurairah ! kamu harus memiliki budi pekerti yang baik, Abū Hurairah kembali bertanya apa yang dimaksud budi pekerti yang baik ya Rasūlullāh ? Rasūlullāh bersabda kamu menyambung

¹³⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 155.

¹⁴⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 155.

¹⁴¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 155.

silaturrahi kepada orang yang memutuskannya, memberi maaf kepada orang yang zalim kepadamu dan memberikan bagi orang yang kikir kepadamu.

Selanjutnya, ayat kedua yang menjadi sentral pembahasan tentang kasih sayang adalah QS al-Fath/48: 29.

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۖ .. ﴿٢٩﴾

Terjemahnya:

Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan Dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. kamu Lihat mereka ruku' dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya,¹⁴²

Kata yang menjadi perhatian al-Gazālī dalam mengulas tentang kasih sayang antara sesama pada ayat ini yaitu: رُحَمَاءُ. Dalam menafsirkan ayat ini, al-Gazālī tidak menyentuh sama sekali kepada aspek metodologi tafsir zahir, misalnsya dari aspek bahasa, *munāsabah al-āyah* maupun *asbāb al-nuzūl*, akan tetapi mengutip penafsiran yang diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās, sebagai berikut:

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى "رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ" قَالَ يَدْعُو صَالِحُهُمْ لِطَالِحِهِمْ وَطَالِحُهُمْ لِصَالِحِهِمْ فَإِذَا نَظَرَ الطَّالِحُ إِلَى الصَّالِحِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُ فِيمَا قَسَمْتَ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ وَثَبِّتْهُ عَلَيْهِ وَانْفَعْنَا بِهِ إِذَا نَظَرَ الصَّالِحُ إِلَى الطَّالِحِ قَالَ اللَّهُمَّ اهْدِهِ وَثَبِّتْ عَلَيْهِ وَاعْفِرْ لَهُ عَثْرَتَهُ¹⁴³

Artinya:

Ibn ‘Abbās berkata bahwa Rasūlullāh menafsirkan ayat “*ruḥamā bainahum*” adalah orang-orang saleh mendoakan orang yang fasik dan orang fasik mendoakan orang saleh dari umat Muḥammad saw. Ya Allah berkatilah kebaikan yang telah engkau berikan kepadanya dan kuatkan

¹⁴²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 742.

¹⁴³Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 191.

baginya dan semoga bermanfaat bagi kami. Dan apabila orang saleh memandang kepada orang fasik ia mendoakan Ya Allah berikanlah ia petunjuk, terimalah taubatnya dan ampunilah ketergelincirannya.

Hadis tersebut menggambarkan bahwa salah satu bentuk kasih sayang di antara manusia adalah saling mendoakan, yakni orang saleh mendoakan orang yang tidak saleh dan yang tidak saleh mendoakan yang saleh.

Selain mengutip penafsiran ayat dengan hadis berdasarkan riwayat, al-Gazālī mengetengahkan hadis-hadis yang dianggap dapat memberi penjelasan tentang ayat tersebut seperti hadis yang diriwayatkan oleh al-Nu'mān bin Basyīr, sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ. حَدَّثَنَا أَبِي. حَدَّثَنَا زَكْرِيَاءُ عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ. قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتُرَاجِمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْوٌ مِنْهُ تَدَاعَى سَائِرُهُ بِالْحِمَى وَ السَّهْرِ (الحديث متفق عليه)¹⁴⁴

Artinya:

Kami telah diceritakan oleh Muāammad bin ‘Abdullāh bin Numair, kami telah diceritakan Bapak saya, kami telah diceritakan Zakariyā’ dari al-Sya’bī dari Nu’mān bin Basyīr berkata saya mendengar Rasūlullāh saw. bersabda perumpamaan orang-orang mukmin dalam saling mencintai dan saling kasih mengasihi adalah seperti tubuh apabila ada anggota tubuh yang sakit, maka terpanggillah semua anggota tubuhnya dengan demam dan tidak dapat tidur.

Hadis lain

حَدَّثَنَا خَلَادُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا سَفْيَانُ، عَنْ أَبِي بَرْدَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَرْدَةَ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَنَّهُ قَالَ: الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ

¹⁴⁴Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 191.

كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا: وَمِنْهَا، أَنَّ لَا يُؤْذِي أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ¹⁴⁵ (متفق عليه).

Artinya:

Kami telah diceritakan Khallād bin Yahya berkata, kami telah diceritakan Sufyān dari Abī Burdah bin ‘Abdullāh bin Abī Burdah dari kakenya, dari Abū Mūsā berkata dari Rasūlullāh saw. bahwa beliau bersabda orang mukmin dengan mukmin yang lain bagaikan sebuah bangunan dimana sebagiannya menguatkan yang lain. Riwayat lain menyebutkan bahwasanya seorang muslim tidak menyakiti seorang muslim dengan perbuatan dan perkataan.

Hadis berikutnya yang menjadi penjelasan tentang kasih sayang antara

kaum Muslim adalah:

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي أَيَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْمَاعِيلَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ (متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو)¹⁴⁶

Artinya:

Kami telah diceritakan Ādam bin Abī Ayyās berkata, kami telah diceritakan Syu’bah dari ‘Abdillāh bin Abī Safar dan ‘Ismā’il dari al-Sya’bī ‘Abdillāh bin ‘Amar dari Rasūlullāh saw. berkata Rasūlullāh saw. bersabda; muslim itu adalah ketika muslim yang lainnya sudah selamat dari lidahnya dan tangannya.

Al-Gazālī secara kongkret dan lebih rinci menegaskan bahwa makna kasih sayang sesama manusia, sesungguhnya termanipulasi dalam cara berinteraksi agar tidak saling merugikan sebagaimana ayat berikut:

(a) tidak mencari-cari kesalahan orang lain, QS al-Hujurāt/49: 12.

¹⁴⁵Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 191.

¹⁴⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 191.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا آجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَتُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٧﴾

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan purba-sangka (kecurigaan), karena sebagian dari purba-sangka itu dosa. Janganlah mencari-cari keburukan orang dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha penerima taubat lagi Maha penyayang.¹⁴⁷

Selain ayat Alquran, al-Gazālī juga mengetengahkan beberapa hadis seperti hadis yang diriwayatkan dari Abū Daud untuk memberi penjelasan terhadap ayat di atas sebagai berikut:

حدثنا عيسى بن محمد الرملي وابن عوف، قالوا: ثنا الفريابي، عن سفيان، عن ثور، عن راشد بن سعد، عن معاوية قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إِنَّكَ إِنْ تَتَّبَعْتَ عَوْرَاتِ النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ أَوْ كَدَّتْ تَفْسُدُهُمْ (أخرجه أبو داود بإسناد صحيح من حديث معاوية)

148

Artinya:

Kami telah diceritakan oleh 'Isā bin Muḥammad al-Ramlī dan Ibn 'Auf, keduanya berkata, kami diceritakan al-Faryābī dari Sufyān dari Šauri dari Rāsyid bin Sa'd dari Muāwiyah berkata, saya mendengar Rasūlullāh saw. bersabda; Sesungguhnya jika kamu meneliti kejelekan manusia, maka kamu merusak mereka atau hampir merusak mereka.

وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَامَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بَلِسَانِهِ وَلَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قَلْبِهِ لَا تَغْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ يَتَّبِعْ عَوْرَةَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ يَتَّبِعْ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَمَنْ يَتَّبِعْ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ وَلَوْ كَانَ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ¹⁴⁹

¹⁴⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 745.

¹⁴⁸Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 198.

¹⁴⁹Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 198.

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda wahai golongan orang-orang yang beriman dengan lisannya dan tidak masuk, kedalam hatinya, janganlah kamu mengumpat orang-orang muslim dan janganlah kamu meneliti kejelekan-kejelekan mereka, karena barang siapa meneliti kejelekan saudaranya, maka Allah meneliti kejelekannya dan barang siapa diteliti kejelekannya oleh Allah, maka Dia membuka kejelekannya walaupun ia berada dalam rumahnya.

(b) Bertamu dengan beretika sopan santun. QS al-Baqarah/2: 189.

وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ ۚ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾

Terjemahnya:

Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.¹⁵⁰

QS al-Nūr/24: 27.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat.¹⁵¹

(c) Pemaaf dan lapang dada terhadap kesalahan orang lain.

QS al-Nūr/24: 22.

وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ۚ أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٢﴾

¹⁵⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 36.

¹⁵¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 492.

Terjemahnya:

Dan hendaklah mereka mema'afkan dan berlapang dada. apakah kamu tidak ingin bahwa Allah mengampunimu? dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.¹⁵²

(d) tidak suka mencaci maki orang lain

QS al-An'ām/6: 108.

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ
عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

Terjemahnya:

Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhanlah mereka kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.¹⁵³

(e) Saling menghormati antara sesama

QS al-Nisā'/4: 86.

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴿٨٦﴾

Terjemahnya:

Apabila kamu diberi penghormatan dengan sesuatu penghormatan, Maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah memperhitungkan segala sesuatu.¹⁵⁴

(f) membalas kejahatan dengan kebaikan

QS al-Mukminūn/23: 96.

¹⁵²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 492.

¹⁵³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 190.

¹⁵⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 119.

أَدْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ﴿١٦﴾

Terjemahnya:

Tolaklah perbuatan buruk mereka dengan yang lebih baik. Kami lebih mengetahui apa yang mereka sifatkan.¹⁵⁵

QS al-Ra'du/13: 22.

وَالَّذِينَ صَبَرُوا أَبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً
وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ هُمُ عُقْبَى الدَّارِ ﴿٢٢﴾

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang sabar karena mencari keridhaan Tuhannya, mendirikan salat, dan menafkahkan sebagian rezki yang kami berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan; orang-orang itulah yang mendapat tempat kesudahan (yang baik).¹⁵⁶

QS al-Baqarah/2: 251.

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى
الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾

Terjemahnya:

Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian umat manusia dengan sebagian yang lain, pasti rusaklah bumi ini. tetapi Allah mempunyai karunia (yang dicurahkan) atas semesta alam.¹⁵⁷

Dengan melihat penafsiran al-Gazālī di atas, yakni memilih satu kata yang bermakna batin yaitu رُحَمَاءُ, kemudian menjelaskan panjang lebar. Namun

¹⁵⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 484.

¹⁵⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 340.

¹⁵⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 51.

dalam uraiannya tersebut, ia berusaha menyeret penafsirannya dalam konteks sosial, sehingga ia sampai pada suatu pernyataan bahwa sesungguhnya kasih sayang termanipulasi dalam cara berinteraksi agar tidak saling merugikan. Pernyataan tersebut kemudian dipertegas dengan memberi beberapa kriteria sebagai indikator kasih sayang yakni; tidak mencari-cari kesalahan orang lain, bertamu dengan beretika sopan santun, pemaaf dan lapang dada terhadap kesalahan orang lain, tidak suka mencaci maki orang lain dan membalas kejahatan dengan kebaikan.

Dari uraian al-Gazālī tersebut, tergambar dengan sangat jelas bagaimana ia melakukan sinergi antara persoalan batiniyah dengan zahiriyah yang dipahami dari makna batiniyah Alquran, kemudian dijelaskan dalam konteks sosial dengan mengambil Alquran dan hadis sebagai dasar utama.

Ayat ketiga yang dikutip al-Gazālī dalam pembahasan ini adalah QS Āli ‘Imrān/3: 104. yang membahas tentang etika dalam *amr ma’rūf* dan *nahī munkar*, sebagai berikut:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

Terjemahnya:

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung.¹⁵⁸

¹⁵⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 79.

Menurut al-Gazālī bahwa ayat ini mengandung perintah wajib dengan adanya kata وَلَتَكُنَّ yang merupakan perintah (*amr*) secara zahir yang menunjukkan kewajiban, dan keberuntungan tergantung kepada *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* tersebut yakni; وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. Pada ayat ini terdapat penjelasan bahwa kewajiban *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* adalah fardu kifayah yakni ketika sudah ada satu atau segolongan yang melaksankannya, maka gugurlah kewajiban itu. Pandangan ini, berdasarkan pada redaksi ayat yang berbunyi وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ¹⁵⁹.

Ayat lain yang dijadikan penjelasan untuk memperkuat penafsirannya yang mengatakan bahwa *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* adalah wajib kifayah, QS Āli 'Imrān/3: 113-114.

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ
يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وُسِرْعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ

Terjemahnya:

Mereka itu tidak sama; di antara ahli kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang). Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh.¹⁶⁰

¹⁵⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 303.

¹⁶⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 81.

Menurutnya, ayat ini memberi pemahaman bahwa untuk menjadi orang saleh tidak cukup hanya beriman kepada Allah swt. dan hari akhirat, akan tetapi harus melakukan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar*. Lebih jelas lagi jika dilihat penjelasan pada QS al-Taubah/9: 71.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ
اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan salat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.¹⁶¹

Pada ayat ini, Allah swt. sangat jelas mensifati orang-orang mukmin dengan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar*, maka menurutnya, orang yang meninggalkan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* keluar dari mukmin sebagaimana yang disifati ayat di atas.¹⁶² Ayat lain yang menjelaskan bahwa meninggalkan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* mendapat laknat. QS al-Māidah/5: 78-79.

¹⁶¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 266.

¹⁶²Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 303.

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾

Terjemahnya:

Telah dilaknat orang-orang kafir dari Banī Isrā'īl dengan lisān Daud dan 'Isā putera Maryam. yang demikian itu, disebabkan mereka durhaka dan selalu melampaui batas. Mereka satu sama lain selalu tidak melarang tindakan munkar yang mereka perbuat. Sesungguhnya amat buruklah apa yang selalu mereka perbuat itu.¹⁶³

QS Āli 'Imrān/3: 110. juga dikutip untuk mempertegas pandangannya tentang urgensi *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* dalam kehidupan manusia untuk mendapatkan kedudukan tinggi sebagai manusia yang terbaik;

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

Terjemahnya:

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.¹⁶⁴

Ayat berikut, kembali mempertegas adanya keselamatan dari siksa bagi orang yang melaksanakan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar*. QS al-A'rāf/7: 165.

¹⁶³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 160-161.

¹⁶⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 80.

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِمَ أَجْنَحْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا
بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿١٦٥﴾

Terjemahnya:

Maka tatkala mereka melupakan apa yang diperingatkan kepada mereka, kami selamatkan orang-orang yang melarang dari perbuatan jahat dan kami timpakan kepada orang-orang yang zalim siksaan yang keras, disebabkan mereka selalu berbuat fasik.¹⁶⁵

Menurut al-Gazālī, ayat ini dengan tegas menyampaikan bahwa mereka memperoleh faedah keselamatan dari tindakannya yang menyeru kepada perbuatan baik dan mencegah perbuatan yang jahat. Dengan itu, menunjukkan kepada kewajiban.

Selain ayat-ayat Alquran yang telah dipaparkan di atas sebagai penjelasan terhadap QS Āli ‘Imrān/3: 104 yang dipahami bahwa kandungan ayat tentang *amr ma’rūf* dan *nahi munkar* adalah wajib, maka ayat-ayat berikut adalah rangkaian dari penafsiran QS Āli ‘Imrān/3: 104. yang dianggap mendukung pandangannya, seperti QS Hūd/11: 116., QS al-Nisā’/4: 135. dan 114, QS al-Hujurāt/49: 9. dan QS al-Mā’idah/5: 105.

Hadis bagi al-Gazālī dalam memberi penjelasan terhadap ayat-ayat Alquran adalah suatu keniscayaan untuk lebih meyakinkan apa yang ia pahami dari Alquran, maka hadis-hadis yang menjadi penjelasan terhadap QS Āli ‘Imrān/3: 104. tentang *amr ma’rūf* dan *nahi munkar*, sebagai berikut:

وَأَمَّا الْأَخْبَارُ فَمِنْهَا مَا رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ فِي خُطْبَةٍ خَطَبَهَا:.. رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا مِنْ قَوْمٍ عَمِلُوا بِالْمَعَاصِي

¹⁶⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 231.

وَفِيهِمْ مَنْ يَقْدِرُ أَنْ يَنْكَرَ عَلَيْهِمْ فَلَمْ يَفْعَلْ إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ (أُخْرِجَهُ أَصْحَابُ السَّنَنِ)¹⁶⁶

Artinya:

Di antara beberapa hadis, salah satunya hadis yang diriwayatkan dari Abī Bakr al-Ṣiddīq berkata pada saat berkhutbah, Rasūlullāh saw. Bersabda: tidaklah dari suatu kaum yang berbuat maksiat dan di kalangan mereka ada orang yang mampu ingkar (melarang) mereka, lalu ia tidak berbuat, kecuali hampir-hampir Allah meratakan mereka dengan azab dari sisinya.¹⁶⁷

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْتَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيَسْلُطَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارَكُمْ ثُمَّ يَدْعُوا خِيَارَكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ (أُخْرِجَهُ الْبَزَارُ مِنْ حَدِيثِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَالطَّبْرَانِيِّ فِي الْأَوْسَطِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَكِلَاهُمَا ضَعِيفٌ وَلِلتِّرْمِذِيِّ مِنْ حَدِيثِ حُذَيْفَةَ)¹⁶⁸

Artinya:

Rasūlullāh saw. Bersabda: hendaklah kamu menyeru berbuat kebaikan dan hendaklah kamu melarang perbuatan munkar atau hendaklah Allah memberikan kekuasaan atasmu orang-orang yang jahat di antara kamu kemudian orang-orang baik di antara kamu berdoa lalu tidak dikabulkan doa mereka.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا سَيْفٌ قَالَ سَمِعْتُ عَدِيَّ بْنَ عَدِيٍّ الْكَنْدِيِّ يَحْدُثُ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَوْلَى لَنَا أَنَّهُ سَمِعَ عَدِيًّا يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ الْخَاصَّةَ بِذُنُوبِ الْعَامَّةِ حَتَّى يَرَى الْمُنْكَرَ بَيِّنًا أَظْهَرَ لَهُمْ وَهُمْ قَادِرُونَ عَلَى أَنْ يَنْكَرُوهُ فَلَا يَنْكَرُونَهُ (أُخْرِجَهُ أَحْمَدُ مِنْ حَدِيثِ عَدِيٍّ عَمِيرَةً)¹⁶⁹

Artinya:

¹⁶⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. h. 304.

¹⁶⁷Penggunaan istilah ini “أُخْرِجَهُ أَصْحَابُ السَّنَنِ” dalam kitab “*Iḥyā'*” menunjuk kepada tiga periwayat yakni Abu Daud, al-Turmuzi dan Ibn Majah. Lihat Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 304.

¹⁶⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 304.

¹⁶⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 304.

Kami telah diceritakan ‘Abdullāh, saya telah diceritakan bapak saya, kami telah diceritakan Ibn Numair, kami telah diceritakan Saif, ia berkata saya telah mendengar ‘Ady bin ‘Ady al-Kindī, bercerita dari Mujāhid, ia berkata, saya diceritakan tuan kami, bahwasanya ia mendengar ‘Adyān berkata, saya mendengar Rasūlullāh saw. bersabda; sesungguhnya Allah tidak menyiksa seseorang dengan dosa orang-orang banyak sampai ia melihat perbuatan munkar di hadapan mereka sedang mereka mampu melarangnya tetapi mereka tidak melarangnya.

Di samping itu, ia juga mengutip hadis dari Ḥasan al-Baṣrī:

وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْضَلُ شَهْدَاءِ أُمَّتِي رَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَاهُ عَنِ الْمُنْكَرِ فَقَتَلَهُ عَلَى ذَلِكَ فَذَلِكَ الشَّهِيدُ مَنْزِلَتُهُ فِي الْجَنَّةِ بَيْنَ حَمْزَةٍ وَجَعْفَرٍ (لم أره من حديث الحسن)¹⁷⁰

Artinya:

Ḥasan al-Baṣrī berkata Rasūlullāh saw. bersabda; sebaik-baik umatku yang mati syahid adalah seorang laki-laki yang berada pada pemimpin yang zalim, lalu ia menyuruhnya berbuat kebaikan dan mencegahnya dari perbuatan yang munkar, lalu pemimpin itu membunuhnya, maka itulah mati syahid, tempatnya di surga antara Hamzah dan Ja’far.

Berdasarkan penafsirannya terhadap QS Āli ‘Imrān/3: 104. dengan berbagai ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis serta pendapat ulama, maka ia memahami bahwa dalam melaksanakan *amr ma’rūf* dan *nahi munkar* terdapat empat rukun, yaitu:

أَنَّ الْأَرْكَانَ فِي الْحِسْبَةِ الَّتِي هِيَ عِبَارَةٌ شَامِلَةٌ لِلْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَرْبَعَةٌ: الْمُحْتَاسِبُ عَلَيْهِ وَالْمُحْتَسَبُ فِيهِ وَنَفْسُ الْإِحْتِسَابِ¹⁷¹

Artinya:

Sesungguhnya rukun dalam persoalan hisbah yaitu kata yang meliputi *amar ma’ruf nahi munkar* ada empat yakni *al-muḥtasib* (pelaksana), *al-muḥtasab ‘alaih* (obyek), *al-muḥtasab fih* (perbuatan yang dilakukan), dan *nafs al-iḥtisāb* (metode).

Dari pandangannya ini, al-Gazālī menjelaskan satu persatu secara terinci sebagaimana berikut:

¹⁷⁰Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 307.

¹⁷¹Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 308.

(a) *al-Muhtasib* (pelaksanaan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar*)

(1) Mukallaf

(2) Beriman,

(3) Adil, karena bagaimana seseorang menyampaikan kebaikan jika ia sendiri tidak laksanakan, QS al-Baqarah/2: 44.

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾

Terjemahnya:

Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebaktian, sedang kamu melupakan diri (kewajiban) mu sendiri, padahal kamu membaca Alkitab (Taurat)? Maka tidakkah kamu berpikir.¹⁷²

QS al-Saf/61: 2-3.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman mengapa kamu katakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan. Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan.¹⁷³

Sedangkan hadis yang digunakan untuk menjelaskan sebagai pendukung

ayat tersebut adalah:

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ مَرَرْتُ لَيْلَةً أُسْرِي بِي بِقَوْمٍ تُقْرَضُ شَفَاهُهُمْ بِمَقَارِيضٍ مِنْ نَارٍ فَقُلْتُ مَنْ أَنْتُمْ فَقَالُوا كُنَّا نَأْمُرُ بِالْخَيْرِ وَلَا نَأْتِيهِ وَنَنْهَى عَنِ الشَّرِّ وَنَأْتِيهِ¹⁷⁴

¹⁷²Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, h. 8.

¹⁷³Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, h. 805.

¹⁷⁴Abi Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 309.

Artinya:

Dari Rasūlullāh saw. Ia bersabda, saya melewati pada malam saya diisra'kan pada suatu kaum yang dipotong bibir mereka dengan gunting dari api neraka lalu aku bertanya, siapa kalian? mereka menjawab, kami menyuruh berbuat kebaikan tapi kami tidak mengerjakannya dan kami melarang keburukan tapi kami melakukannya.

Dari uraian di atas, al-Gazālī memberi kesimpulan bahwa seseorang yang tidak saleh kepada dirinya, maka bagaimana mungkin ia dapat memperbaiki orang lain dengan analogi bahwa bagaimana bayangan kayu bisa lurus jika kayunya bengkok.

- (4) Diizinkan atau telah diakui kapasitas ilmu keagamaannya, artinya bahwa tidak serta merta bahwa setiap individu umat Muslim wajib melakukan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar*.¹⁷⁵

(b) *al-Muhtasab 'alaih* (perbuatan yang menjadi objek hisbah)

- (1) adanya perbuatan munkar
- (2) kemunkaran sedang terjadi
- (3) kemunkaran itu jelas bagi muhtasib
- (4) perbuatan kemunkaran yang disepakati¹⁷⁶

(c) *al-Muhtasab fīh* (orang yang menjadi objek Hisbah)¹⁷⁷

(d) *Nafs al-Ihtisāb* (metode hisbah)

- (1) *ta'arruf* (mengetahui secara pasti perbuatan munkar)
- (2) *ta'rīf* (pemberitahuan)

¹⁷⁵Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 311.

¹⁷⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 320-322.

¹⁷⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 323.

- (3) Larangan dengan pengajaran, nasehat dan menakuti akan azab Allah swt.
- (4) Memaki (berkata agak keras)
- (5) Merubah dengan tangan (kekuasaan/metode)
- (6) Memberi ancaman dan menakut-nakuti
- (7) Larangan memukul dengan tangan apalagi dengan senjata
- (8) Memaksa dengan segala cara. Hal ini terdapat dua pendapat, *pertama*, harus dengan izin imam (pemerintah), *kedua*, tanpa izin, karena sudah sangat melampaui batas.¹⁷⁸

Dari keempat rukun dalam *amr ma'rūf* dan *nahi munkar*, al-Gazālī menyimpulkan bahwa pada prinsipnya ada tiga sifat yang harus dimiliki oleh seorang *muhtasib* (da'i) yaitu berilmu, wara' dan berbudi pekerti yang baik. Berilmu dimaksudkan agar *muhtasib* memahami betul segala hal yang berhubungan dengan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* dan segala batas-batasan agama. Wara' adalah menjauhkan diri dari segala hal-hal yang dapat menyebabkan dosa dan mengamalkan ilmunya. Sedangkan berbudi pekerti yang baik dimaksudkan adalah seorang *muhtasib* harus memiliki sifat lemah lembut, kasih sayang dan bijaksana, karena hanya berilmu dan wara' tidak cukup jika ia pemaarah. Jadi budi pekerti yang baik dapat menahan nafsu dan kemarahan.¹⁷⁹

¹⁷⁸Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 324-327.

¹⁷⁹Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 328.

Selanjutnya, al-Gazālī kembali mengutip hadis untuk memperkuat pandangannya tentang tiga sifat yang harus dimiliki oleh seorang *muhtasib* yakni berilmu, wara' dan budi pekerti yang baik (lemah lembut) yaitu:

قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ حَلِيمٌ فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ حَلِيمٌ فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ فَقِيهٌ فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ فَقِيهٌ فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ¹⁸⁰

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda; tidaklah seseorang menyuruh kebaikan dan melarang kemungkaran kecuali halus (lembut) pada apa yang diperintahkannya, kasih sayang pada apa yang dilarangnya, santun pada apa yang diperintahkannya, lapang dada pada apa yang dilarangnya, mengerti pada apa yang diperintahkannya serta mengerti pada apa yang dilarangnya.

Sedangkan ayat-ayat Alquran yang dikutip di antaranya:

QS Luqmān/31: 17.

يَبْنِيْ اَقِمِ الصَّلَاةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَاَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاَصْبِرْ عَلٰى مَا اَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزَمِ الْاُمُوْرِ ﴿١٧﴾

Terjemahnya:

Hai anakku, dirikanlah salat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah).¹⁸¹

QS Tāhā/20: 44.

فَقُوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى ﴿٤٤﴾

Terjemahnya:

¹⁸⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 328.

¹⁸¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 582.

Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut".¹⁸²

Pandangan ulama tidak tertinggal dalam segala permasalahan yang dibahas oleh al-Gazālī. Dalam hal ini, ia mengutip pandangan Ḥasan al-Baṣrī yang menyebutkan bahwa:

Apa bila kamu termasuk orang yang menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran, maka kamulah orang yang pertama melaksankannya, karena jika tidak, kamu termasuk orang yang binasa.¹⁸³

Dalam sebuah syairnya ia mengatakan;

لَمْ تَلَمْ الْمَرْءَ عَلَى فِعْلِهِ # وَأَنْتَ مَنْسُوبٌ إِلَى مِثْلِهِ
 184 مَنْ دَمَ شَيْئًا وَأَتَى مِثْلَهُ # فَإِنَّمَا يَزِرِي عَلَى عَقْلِهِ

Artinya:

Janganlah kamu mencaci seseorang karena perbuatannya
 Sedang kamu dinisbatkan kepada hal yang serupa
 Barang siapa mencaci sesuatu dan ia melakukan hal yang serupa
 Sesungguhnya ia menghinakan akalnya.

Dari uraian di atas, telah tergambar bagaimana al-Gazālī dalam menggali makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran melalui karakteristik penafsirannya. Dalam suatu permasalahan, ia pertama-tama mengutip ayat Alquran dan mencoba melakukan penafsiran dengan berusaha menyajikan ayat-ayat lain yang dianggap dapat menjelaskan dan memertegas penafsirannya, Kemudian berusaha menyajikan hadis-hadis dalam kaitannya dengan masalah yang dibahasnya untuk melihat suatu masalah secara komprehensif dan

¹⁸²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 435.

¹⁸³Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 329.

¹⁸⁴Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid II, h. 329.

pandangan-pandangan ulama tidak luput dari pembahasan sebagai bagian dari legitimasi bahwa pandangannya bukan suatu hal yang tidak memiliki landasan.

Perbedaannya dengan para mufasir zahir adalah, al-Gazālī tidak hanya sampai pada pemaknaan zahir akan tetapi berusaha menarik sebuah makna yang lebih dalam dari sebuah dalil untuk melihat substansi yang diinginkan. Yang menarik adalah penafsirannya selalu berbasis kepada mashlahat dan kemampaatan secara umum yang berangkat dari pengaktifan unsur rohaniyah manusia yang pada esensinya bermuara kepada kehidupan yang sejahtera, baik kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat.

Ilmu, kasih sayang dan budi pekerti adalah landasan utama al-Gazālī dalam melihat suatu persoalan, karena apapun yang dilakukan yang menggunakan ketiga patron itu, maka dapat dipastikan akan menciptakan kemashlahatan dan kemanfaatan umat dan mengantar kepada hubungan baik antara hamba dan Tuhan. Al-Gazālī dilihat dari corak penafsirannya pada hakikatnya memang berbasis pendekatan sufistik, akan tetapi al-Gazālī tidak mengharuskan manusia semuanya harus sufi, karena tingkat pengetahuan dan keimanan menentukan pengembaraan rohani.

Apa yang telah disebutkan di atas dapat dibuktikan dengan melihat penafsirannya terhadap ayat-ayat Alquran tentang salat QS Ṭāha/20: 14. yang mensyaratkan *khusyū* sebagai syarat sahnya salat, karena menurutnya *khusyū'an* manusia dalam salat dapat menghayati hakikat fungsi salat yakni

mencegah manusia dari perbuatan keji dan munkar QS al-Ankabūt/29: 20: 45, yakni manusia bisa hidup dengan tenang, karena tidak ada lagi kejahatan.

Demikian pula ketika ia menafsirkan ayat-ayat tentang *amr ma'rūf* dan *nahī munkar* QS Āli 'Imrān/3: 104; ia berusaha mengulasnya dengan sangat luas menggambarkan keluasan ilmunya, sehingga sampai pada suatu kesimpulan bahwa ada tiga sifat yang harus dimiliki seorang *muḥtasib* (da'i) yaitu berilmu, beriman dan memiliki budi pekerti yang baik yang diuraikan dalam empat rukun. Dalam penafsirannya itu, ia sama sekali tidak memberi peluang sedikitpun terhadap kemungkaran, namun jika kemungkaran terus terjadi, kemungkinan besar disebabkan oleh metodenya atau para da'i tidak lagi memenuhi syarat da'i (rukun 4) yang dianjurkan oleh Allah swt. yaitu dengan kasih sayang.

Dengan demikian, pada hakikatnya penafsiran al-Gazālī membangun sebuah pemahaman dari dimensi batiniyah, karena dari pengetahuan itulah yang dapat mengantar manusia memiliki kepekaan sosial, sehingga menciptakan interaksi masyarakat yang berbudi pekerti yang secara otomatis memperbaiki hubungan dengan Allah dengan tujuan semakin dekat dengan-Nya.

4. Penafsiran sufistik al-Gazālī tentang *al-muhlikāt* (konsep keburukan)

Pada bagian ketiga dalam pembahasan "*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*" atau dengan istilah "*rub'u al-muhlikāt*", namun penulis sendiri lebih cenderung mengatakan bahwa pada bagian ini adalah pembahasan tentang "mawas diri dari perbuatan tercela". Pembahasan ini terbagi atas sepuluh bagian (kitab), sebagai berikut:

- a. Kitab *syarḥ ‘ajāib al-qalb* (penjelasan keajaiban-keajaiban hati)
- b. Kitab *riyāḍah al-nafs wa tahzīb* (latihan nafs dan pembersihannya)
- c. Kitab *kasr al-syhwatain* (menghancurkan dua macam syahwat)
- d. Kitab *āpāt al-lisān* (bahaya-bahaya lidah)
- e. Kitab *zam al-gaḍab wa al-ḥaqd wa al-ḥasd* (tercelanya marah, dendam dan dengki)
- f. Kitab *zam al-dunyā* (tercelanya dunia)
- g. Kitab *zam al-bukhli wa zam ḥub al-māl* (tercelanya sifat bakhil dan cinta terhadap harta)
- h. Kitab *zam al-Jāhi wa al-riyā’* (tercelanya kemegahan dan riyā)
- i. Kitab *zam al-kibari wa al-‘ajāb* (tercelanya sombong dan ‘ujub)
- j. Kitab *zam al-gurūr*.

Pada bagian ini, al-Gazālī mengupas tentang keajaiban-keajaiban hati (*‘ajāib al-qalb*), namun sebelumnya, ia menjelaskan perbedaan antara nafsu, ruh, hati dan akal. Dari keempat istilah ini, selalu menjadi perbincangan alot di kalangan para ilmuwan Islam maupun Barat, karena sifat dasar yang abstrak pada keempat hal tersebut yang dimiliki manusia memungkinkan melahirkan penafsiran yang berbeda-beda. Al-Gazālī dengan tegas menyatakan bahwa kebanyakan terjadi kesalahan karena ketidaktahuan terhadap makna-makna dan hubungan dari keempat istilah tersebut.¹⁸⁵

¹⁸⁵Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 3.

1) *'Ajāib al-qalb*

Pada prinsipnya, al-Gazālī membagi makna hati kepada dua hal yakni hati secara fisik dan halus (abstrak). Namun hati yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah hati yang bermakna abstrak (rohaniyah) yang memiliki hubungan dengan jasad (tubuh). Menurutnya hatilah yang mengetahui, mengerti dan mengenal.¹⁸⁶ Ayat pertama yang menjadi dasar adalah QS al-A'rāf/7: 179.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ
لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ
الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

Terjemahnya:

Dan sesungguhnya kami jadikan untuk (isi neraka jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. mereka itulah orang-orang yang lalai.¹⁸⁷

QS al-Haj/22: 46.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ ءَاذَانٌ يَّسْمَعُونَ بِهَا فَلَيْسَ بَلَاغٌ لَّا تَعْمَى
الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

¹⁸⁶Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 3.

¹⁸⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 233.

Terjemahnya:

Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada.¹⁸⁸

Menurutnya, bahwa ketika menyebut hati yang dimaksud adalah menyebutkan sifat-sifatnya dan keadaan-keadaannya, karena membicarakan hakikat hati merupakan hal yang dihindari, karena masuk dalam wilayah ilmu *mukāsyafah*, sedangkan yang dapat dibicarakan hanyalah ilmu muamalah.¹⁸⁹ Hal ini didasarkan pada hadis Rasūlullāh saw.;

أَنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَتَكَلَّمْ فِي الرُّوحِ (متفق عليه من حديث ابن مسعود في سؤال اليهود عن الروح)¹⁹⁰

Artinya:

Sesungguhnya Rasūlullāh saw., tidak berbicara tentang ruh

Berbicara ruh, maka berbicara tentang manusia dari dua aspek yakni rohaniyah dan jasmaniyah. Pada prinsipnya ruh adalah salah satu unsur yang halus (rohaniyah) dalam diri manusia yang berfungsi sebagai motor penggerak jasad. Dalam uraian tentang ruh, al-Gazālī konsisten terhadap pernyataannya bahwa membicarakan hakikat roh bukanlah wilayah ilmu muamalah, akan tetapi dapat diketahui dari mensifatinya, sehingga dilarang untuk membicarakan hakikatnya. Dikutip QS al-Isrā'/17: 85.

¹⁸⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 470.

¹⁸⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 3.

¹⁹⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 3.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٦﴾

Terjemahnya:

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".¹⁹¹

Sedangkan nafsu menurutnya juga terbagi atas dua makna. Pertama, adalah yang menghimpun kekuatan seperti marah dan nafsu syahwat. Pengertian inilah yang dianut para sufi yang didasarkan pada Alquran dan hadis.

QS Yūsuf/12: 53.

﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝٥٣﴾

Terjemahnya:

Dan Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang.¹⁹²

Hadis Rasūlullāh saw.:

بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ (أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ)¹⁹³

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda; paling berat musuhmu adalah nafsumu yang berada di antara dua lambungmu.

¹⁹¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 396.

¹⁹²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 325.

¹⁹³Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 4.

Sedangkan yang kedua, tetap pada prinsipnya bahwa nafsu adalah unsur halus manusia yang bisa disifati dengan bermacam-macam, sesuai keadaannya. Firman Allah swt., QS al-Fajr/89: 27-28.

يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾

Terjemahnya:

Hai jiwa yang tenang. kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya.¹⁹⁴

QS al-Qiyamah/75: 2.

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٢٩﴾

Terjemahnya:

Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri)¹⁹⁵

Dari kedua ayat tersebut dapat dikatakan bahwa yang pertama adalah nafsu yang senantiasa mengarahkan manusia kepada kemaksiatan dan tidak dapat kembali kepada Tuhan. Arti yang kedua adalah nafsu yang dapat disifati sesuai keadaannya dan dapat kembali kepada Tuhan.

Akal dalam pemahaman al-Gazālī adalah ilmu (pengetahuan) tentang hakikat sesuatu yang bertempat di hati.¹⁹⁶ Hal ini dapat dilihat ketika ia menisbatkan akal itu kepada orang-orang alim yang dapat mengetahui dan diwujudkan dalam sifatnya yakni akal adalah sifat dari ilmu.¹⁹⁷

¹⁹⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 893.

¹⁹⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 853.

¹⁹⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 4.

¹⁹⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 4.

Dari keempat istilah tersebut, ia mengatakan bahwa pada prinsipnya keempat unsur batiniyah manusia itu, saling berkaitan antara satu dengan yang lain dan hati adalah mediah atau wadah dari unsur-unsur tersebut sebagai perantara dalam aktivitas segala potensi batiniyah manusia.

Ayat Alquran yang menjadi dasar utama al-Gazālī dalam menggagas tentang hati (potensi spiritualitas manusia) adalah QS al-Mudassir/74: 31.

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾

Terjemahnya:

Dan tidak ada yang mengetahui tentara Tuhanmu melainkan dia sendiri. dan Saqar itu tiada lain hanyalah peringatan bagi manusia.¹⁹⁸

Kata **جُنُود** pada ayat ini di tafsirkan oleh al-Gazālī sebagai tentara-tentara (potensi-potensi) hati yang hanya diketahui oleh Allah swt. jumlahnya. Namun secara garis besar di katakan bahwa ada dua tentara (potensi) hati yakni yang terlihat (zahir) dan yang tidak terlihat (batin). Hati dianalogikan sebagai raja dan potensi-potensi batin maupun fisik (jasmani) dianalogikan sebagai pembantu raja. Misalnya membuka mata, berjalan, berbicara dan anggota tubuh lainnya, itu adalah perintah dari hati. Ketundukan tentara (fisik) kepada raja (hati) sama dengan ketundukan malaikat kepada Allah swt. yakni tiada kuasa untuk menolaknya.¹⁹⁹

Sementara potensi batiniyah pada prinsipnya terbagi atas tiga bagian yaitu; pertama, pendorong dan pemberi anjuran menolak atau menerima

¹⁹⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 851.

¹⁹⁹Abi Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 5.

(*irādah*). Kedua, penggerak anggota badan untuk melakukan yang dimaksud (*al-qudrah*), ketiga, mengetahui dan mengenal sesuatu melalui panca indra (*al-‘ilm wa al-idrāk*).²⁰⁰

Manusia dengan potensi batiniah (hati) melakukan perjalanan menuju kepada Tuhan sebagai tujuan akhir, maka jasmanilah (anggota tubuh) yang menjadi kendaraan (media) untuk melakukan perjalanan itu melalui ibadah dan ilmiah yang menjadi bekal atau petunjuk dalam perjalanan menuju Tuhan, sebagaimana firman Allah swt. QS al-Zāriyāt/51: 56.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Terjemahnya:

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.²⁰¹

Menurut al-Gazālī, ada dua tentara (potensi) hati yang dianggap dapat patuh kepada hati dengan baik, namun ia juga dapat membangkang yang mengakibatkan kehancuran yaitu potensi marah dan nafsu syahwat. Sebagaimana analogi sebelumnya bahwa hati adalah raja dan potensi-potensi batin dan jasmani adalah pembantunya, maka marah dan nafsu syahwat ini adalah potensi yang membangkang kepada raja dan berusaha merusak. Maka dalam hal ini, raja (hati) meminta bantuan kepada potensi lain yaitu ilmu (pengetahuan), berpikir, namun jika kedua potensi ini tidak dapat menasehati

²⁰⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 5.

²⁰¹Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahnya, h. 756.

potensi kemarahan dan nafsu syahwat dapat menguasai hati (raja), maka hati yakin bahwa inilah kerugian dan kebinasaan yang nyata.²⁰²

Penafsiran al-Gazālī tersebut merujuk kepada firman Allah swt. QS al-Jāsiyah/45: 23.

أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾

Terjemahnya:

Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya dan Allah membiarkannya berdasarkan ilmu-Nya dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? Maka siapakah yang akan memberinya petunjuk sesudah Allah (membiarkannya sesat). Maka Mengapa kamu tidak mengambil pelajaran²⁰³

Untuk menjelaskan lebih jauh tentang gambaran orang yang mengikuti hawa nafsunya, dengan perumpamaan yang sangat menghinakan, maka dikutip QS al-A'rāf/7: 176.

وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَتَرَكَهٗ يَلْهَثَ ذَٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾

Terjemahnya:

Dan kalau kami menghendaki, sesungguhnya kami tinggikan (derajat)nya dengan ayat-ayat itu, tetapi dia cenderung kepada dunia dan menurutkan hawa nafsunya yang rendah, maka perumpamaannya seperti anjing jika kamu menghalaunya diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya dia mengulurkan lidahnya (juga). demikian Itulah perumpamaan orang-

²⁰²Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 6.

²⁰³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 721.

orang yang mendustakan ayat-ayat kami. Maka ceritakanlah (kepada mereka) kisah-kisah itu agar mereka berfikir.²⁰⁴

Selain menjelaskan mengenai gambaran kesesatan orang yang mengikuti hawa nafsunya dan apa yang menjadi perumpamaan baginya, al-Gazālī juga menjelaskan mengenai orang-orang yang dapat menahan diri dari keinginan hawa nafsunya dengan QS al-Nāzi'āt/79: 40-41.

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٤٠﴾

Terjemahnya:

Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, Maka Sesungguhnya syurgalah tempat tinggal(nya).²⁰⁵

Manusia harus terus berjuang melawan potensi kemarahan dan nafsu syahwat dalam diri, hingga dapat mengalahkannya dan menundukkannya, maka ia akan mendapat suatu derajat di sisi Allah swt. QS al-Nisā/4: 95.

وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ ۖ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾

Terjemahnya:

Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai 'uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar.²⁰⁶

²⁰⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 233.

²⁰⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 869.

²⁰⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 122.

Selain ayat-ayat Alquran, terdapat pula hadis yang menunjukkan adanya perjuangan besar dalam melawan potensi negatif dalam diri manusia sendiri, sebagaimana hadis berikut:

بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ (أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي الزَّهْدِ
 207 من حديث جابر)

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda; kita kembali dari perang kecil menuju kepada perang besar.

Dari uraian di atas, terlihat bagaimana al-Gazālī melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran yang hanya tertarik pada satu suku kata ayat yang mengandung makna batiniyah. Kemudian ia menguraikannya dengan mengambil beberapa ayat untuk dijadikan penjelasan terhadap apa yang ia pahami dari ayat tersebut.

Ditinjau dari aspek metodologi tafsir, maka tidak banyak ditemukan penjelasan yang menjadi landasan mengapa kata pada ayat tersebut ditafsirkan dengan makna seperti itu. Misalnya kata جُنُود pada QS al-Mudassir /74: 31; diartikan sebagai tentara-tentara (potensi-potensi) dalam hati. Kemudian melanjutkannya dengan ayat-ayat Alquran yang berbicara tentang potensi-potensi batiniyah manusia, bahkan mengutip hadis untuk mendukung penafsirannya terhadap ayat tersebut.

²⁰⁷ Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 7.

Jika disimak, metode yang digunakan dalam menafsirkan Alquran lebih cenderung kepada metode *tahlilī* yaitu yakni penafsiran yang mengandalkan pada arti-arti harfiah, hadis atau ayat-ayat lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian yang sedang ditafsirkan, sambil memperhatikan konteks naskah tanpa memperhatikan topik ayat-ayatnya, walaupun metode ini tidak secara lengkap digunakan.

b) Kitab *riyāḍah al-naḥs wa tahzīb al-akhlāk wa mu'ālījah amrād al-qalb*

(1) Kriteria budi pekerti (akhlak) yang baik dan akhlak yang buruk

Dalam membahas mengenai latihan jiwa, membersihkan akhlak dan pengobatan hati, al-Gazālī mengawali dengan dua ayat Alquran yakni QS al-Syams/91: 9-10.

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

Terjemahnya:

Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.²⁰⁸

Ayat ini menunjukkan adanya sejumlah penyakit hati dan cara pengobatannya (membersihkan). Salah satu cara untuk melakukan pengobatan terhadap penyakit-penyakit tersebut adalah memperbaiki akhlak (budi pekerti). Dalam hal ini, al-Gazālī merujuk kepada QS al-Qalam/68: 4.

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

²⁰⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 896.

Terjemahnya:

Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung.²⁰⁹

Kata **خُلُقٌ عَظِيمٌ** pada ayat ini ditafsirkan oleh al-Gazālī dengan hadis yang diriwayatkan dari ‘Āisyah yang redaksinya sebagai berikut;

وَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُلُقُهُ الْقُرْآنُ (حديث عائشة كان خلقه القرآن)²¹⁰

Artinya:

‘Āisyah berkata Rasūlullāh saw. itu akhlaknya adalah Alquran

Hadis lain yang dijadikan legitimasi terhadap penafsirannya tentang akhlak Rasūlullāh saw. yang juga merupakan salah satu tujuan dilantikannya sebagai nabi adalah hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurairah, sebagai berikut:

وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَالْحَاكِمُ وَابَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ)²¹¹

Selanjutnya, mengenai akhlak yang baik itu sendiri dalam prakteknya, ia mengetengahkan suatu ayat yang menjadi jawaban Rasūlullāh saw. kepada seorang sahabat yang mempertanyakan tentang budi pekerti yang baik, Rasūlullāh menjawabnya dengan ayat tersebut yakni QS al-A’rāf/7: 199.

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿١٩٩﴾

Terjemahnya:

²⁰⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 826.

²¹⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 48.

²¹¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 48.

Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.²¹²

Ayat ini menunjukkan bahwa di antara beberapa indikator budi pekerti yang baik adalah memiliki sifat pemaaf dan senantiasa melaksanakan *amr ma'ruf* dan *nahi munkar* serta tidak banyak bergaul dengan orang-orang yang tidak memiliki pengetahuan. Untuk lebih menegaskan penafsiran al-Gazālī tersebut, ia menyajikan banyak hadis yang berbicara mengenai indikator-indikator akhlak yang baik untuk menemukan makna yang lebih sempurna dari kata خُلُقٌ عَظِيمٌ. Hal ini memperlihatkan ketertarikan dan kecenderungan al-Gazālī terhadap masalah yang sifatnya batiniyah atau wilayah yang menyinggung mengenai potensi-potensi hati.

Bentuk-bentuk budi pekerti yang baik, ditunjukkan melalui hadis-hadis Rasūlullāh saw. seperti:

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ أَنْ تَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ وَتُعْطِيَ مَنْ حَرَمَكَ وَتَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ²¹³

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda yaitu kamu menyambung silaturahmi bagi orang memutuskanmu dan memberi orang yang menghalangimu dan memaafkan orang yang menganiayamu.

²¹²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 237.

²¹³Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 48.

Menurutnya, bahwa hadis ini adalah penafsiran dari QS al-A'rāf/7: 199; sebagaimana tersebut di atas yang berbicara tentang perintah untuk menjadi seorang yang memiliki sifat pemaaf (خُذْ الْعَفْوَ).

Budi pekerti ini, juga digambarkan oleh dua kasus laki-laki yang datang kepada Rasūlullāh saw., yang pertama bertanya tentang agama dan dijawab oleh Rasūlullāh saw. sebagai berikut:

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ فَقَالَ مَا الدِّينُ قَالَ حُسْنُ الْخُلُقِ²¹⁴

Artinya:

Seorang laki-laki datang kepada Rasūlullāh saw. dan bertanya ya Rasūlullāh apakah agama itu? Rasūlullāh saw. bersabda budi pekerti yang baik

Laki-laki yang kedua datang kepada Rasūlullāh meminta wasiat (nasehat) sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ أَبِي شَيْبٍ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: وَقَالَ رَجُلٌ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْصِنِي فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ قَالَ زِدْنِي قَالَ اتَّبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا قَالَ زِدْنِي قَالَ خَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ (أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ)²¹⁵

Artinya:

Kami telah diceritakan oleh Bundār, kami telah diceritakan ‘Abdurrahmān bin Mahdy, kami telah diceritakan Sufyān dari Habīb bin Abī Šābit dari Maimūnah bin Abī Syabīb dari Abī Zār berkata, seorang laki-laki berkata kepada Rasūlullāh saw. berwasiatlah kepadaku ! Rasūlullāh saw. bersabda bertakwalah kepada Allah dimanapun kamu berada, apa lagi ? ikutilah keburukan dengan kebaikan niscaya kebaikan itu dapat menghapus keburukan, apa lagi ya Rasūlullāh ? berbudi pekertilah kepada manusia dengan budi pekerti yang baik.

²¹⁴Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 48.

²¹⁵Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 48.

Sedangkan akhlak atau budi pekerti yang buruk dapat digambarkan ketika seorang laki-laki bercerita kepada Rasūlullāh tentang seorang wanita yang rajin berpuasa dan salat lail, akan tetapi suka menyakiti tetangganya dengan lisannya, maka Rasūlullāh saw. bersabda:

قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ فُلَانَةَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ وَهِيَ سَيِّئَةُ الْخَلْقِ تُؤْذِي جِيرَانَهَا بِلِسَانِهَا قَالَ لَا خَيْرَ فِيهَا هِيَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ²¹⁶

Artinya:

Fudail berkata bahwa seseorang berkata kepada Rasūlullāh saw. sesungguhnya ada seorang perempuan berpuasa pada siang hari dan salat lail pada malam hari, namun ia memiliki akhlak tidak baik, ia suka menyakiti tetangganya dengan lisannya, Rasūlullāh bersabda tidak ada kebajikan bagi wanita itu, ia termasuk penghuni neraka.

Al-Gazālī dalam memberi interpretasi terhadap ayat-ayat Alquran, sebagaimana dalam menjelaskan QS al-Qalam/68: 4. sangat konsisten dengan model penafsiran yakni terlebih dahulu berusaha mencari ayat-ayat Alquran yang dianggapnya dapat menjelaskan makna kata yang menjadi prioritasnya, bahkan terkadang mendapatkan hadis yang memang memberi penafsiran ayat tersebut berdasarkan riwayat (*tafsīr bi al-riwāyah*).

Atas dasar ini, secara metodologis penafsiran al-Gazālī yang dianggap menggunakan isyarat-isyarat batiniyah dalam menafsirkan Alquran, ternyata dalam prakteknya tidaklah sepenuhnya benar, sebagaimana terlihat di atas. Namun, al-Gazālī sangat membatasi diri pada aspek batiniyah dari makna Alquran, karena ayat yang menunjukkan makna zahir ditinggalkan dan dibiarkan

²¹⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 48.

begitu saja. Hal ini dapat dilihat ketika menjelaskan di antara budi pekerti yang baik pada QS al-A'rāf/7: 199. Ayat ini menyebutkan tiga macam budi pekerti yang baik yakni pemaaf, *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* dan meniggalkan pergaulan dengan orang-orang yang tidak berilmu, namun al-Gazālī hanya memberi penafsiran atau uraian pada kata *الْعَفْوُ*, karena sifat pemaaf ini berhubungan dengan potensi-potensi batiniyah manusia, sedangkan dua kata lainnya, ditinggalkan karena menunjukkan makna zahir.

(2) aspek negatif kecenderungan dunia yang berlebihan

Pada bahasan ini, ayat yang pertama dikemukakan oleh al-Gazālī adalah QS al-Baqarah/2: 86.

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۚ فَلَا تُخَفِّفْ عَنْهُمْ ٱلْعَذَابَ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٨٦﴾

Terjemahnya:

Itulah orang-orang yang membeli kehidupan dunia dengan (kehidupan) akhirat, Maka tidak akan diringankan siksa mereka dan mereka tidak akan ditolong.²¹⁷

Penafsiran terhadap ayat ini terlihat bagaimana ia memahami suatu ayat secara mujmal yakni tidak berfokus kepada satu kata atau kalimat terhadap ayat tersebut, namun ia memahami substansi dari kandungannya. Misalnya dalam ayat ini dibicarakan mengenai orang-orang yang mengutamakan dunia dan mendapat azab dari kecenderungannya itu. Dari situ dipahami bahwa ayat ini

²¹⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 16.

mengandung dua pengertian yaitu orang-orang mengutamakan dunia dan mendapat azab, maka dunia di sini dipahami sebagai sesuatu yang berbahaya.

Dasar pemahaman itulah, sehingga ia menafsirkan bahwa dunia adalah sesuatu yang tercela dengan segala tipu dayanya. Sejumlah hadis dikemukakan sebagai penjelasan terhadap ayat di atas, di antaranya:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْعَلَاءِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ (أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ) ²¹⁸

Artinya:

Kami telah diceritakan Qutaibah bin Sa'd, kami diceritakan 'Abdul 'Aziz dari al-'A'la'i dari ayahnya dari Abi Hurairah berkata, Rasūlullāh saw. bersabda, dunia itu adalah penjara bagi orang-orang mukmin dan surga bagi orang-orang kafir.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مَيْمُونٍ الرَّقِّيُّ. حَدَّثَنَا أَبُو خُلَيْدٍ، عَنِ ابْنِ ثَوْبَانَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ قُرَّةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْرَةَ السَّلُولِيِّ. قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقُولُ: الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلَّا مَا كَانَ لِلَّهِ مِنْهَا (أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ وَحَسَنَهُ وَابْنُ مَاجَهَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ) ²¹⁹

Artinya:

Kami diceritakan 'Alī bin Maimun al-Raqī, kami diceritakan Abū Khulaid, dari Ibn Šaubān, dari 'Aṭā' bin Qurrah dari 'Abdillāh bin Damrah al-Sulūlī, ia berkata saya mendengar Abū Hurairah berkata saya mendengar Rasūlullāh saw. bersabda; dunia itu terlaknat, terlaknat apa yang ada di dalamnya kecuali apa yang karena Allah dari dunia itu.

²¹⁸Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin Muḡirah bin Bardazbah al-Bukhārī al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz II h. 583. Lihat juga Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 197.

²¹⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 197.

وَقَالَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَحَبَّ دُنْيَاهُ أَضَرَّ بِآخِرَتِهِ وَمَنْ أَحَبَّ آخِرَتَهُ أَضَرَّ بِدُنْيَاهُ فَاتَرَوْا مَا يَبْقَى عَلَى مَا يَفْنَى (أخرجه أحمد والبيهقي وابن حبان والحاكم وصححه)²²⁰

Artinya:

Abū Mūsā al-Asy'arī bahwa Rasūlullāh saw. bersabda: barang siapa mencintai dunianya niscaya ia melaratkan akhiratnya. Dan barang siapa mencintai akhiratnya, niscaya ia melaratkan dunianya, maka utamakanlah yang kekal dari pada apa yang binasa.

وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ (أخرجه ابن أبي الدنيا في ذم الدنيا والبيهقي في شعب الإيمان من طريقه من رواية الحسن مرسلاً)²²¹

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda mencintai dunia adalah pangkal setiap kesalahan.

Mengenai hakikat penciptaan dunia dan posisinya dalam kehidupan manusia, merujuk kepada QS al-Kahfi/18: 7.

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya Kami telah menjadikan apa yang di bumi sebagai perhiasan baginya, agar Kami menguji mereka siapakah di antara mereka yang terbaik perbuatannya.²²²

Kata perhiasan (زينة) pada ayat ini ditafsirkan dengan pakaian, makanan, minuman dan perkawinan. Secara garis besar terangkum dalam tiga hal yakni barang tambang, tumbuh-tumbuhan dan pangan.²²³ Penafsiran yang lebih rinci

²²⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 197.

²²¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 197.

²²²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 401.

²²³Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 219.

terhadap maksud “*zīnatan*” pada ayat di atas, sekaligus mendukung pandangannya yang didasarkan pada QS Āli ‘Imrān/3: 14.

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْأَفْضَةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۚ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ
حُسْنُ الْمَآبِ ﴿١٤﴾

Terjemahnya:

Dijadikan terasa indah dalam pandangan manusia cinta kepada apa yang diinginkan berupa perempuan-perempuan, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).²²⁴

Dari ayat ini, al-Gazālī melakukan penafsiran sufistik dengan mengatakan bahwa apa-apa yang telah disebutkan dalam ayat tersebut memiliki dua hubungan terhadap manusia yakni dari aspek batiniyah dan aspek zahiriyah.

- (a) Aspek batiniyah; semua benda-benda yang telah disebutkan dalam ayat di atas memiliki hubungan dengan hati yaitu manusia memiliki kecenderungan mencintai barang-barang mewah secara berlebihan, sehingga menimbulkan penyakit-penyakit hati seperti takabbur, irihati, hasud, riya, sum'ah prasangka buruk, membujuk, senang dipuji, senang memperbanyak harta dan berbangga-bangga dalam harta.
- (b) Aspek zahiriyah; semua benda-benda yang telah disebutkan dalam ayat di atas memiliki peluang mendapat keuntungan yang berlipat ganda dari harta-

²²⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 64.

harta tersebut, sehingga waktu dan perhatian, terkuras habis disebabkan karena kesibukan untuk mengurusnya, sampai manusia lupa terhadap dirinya sebagai seorang hamba dan akan kembali kepada Allah.²²⁵

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat dipahami bahwa ketergantungan manusia terhadap keduniaan dapat menjerumuskan (*al-muhlikāt*) ada dua. Dari dimensi batiniyah adalah kecintaan, dan dimensi zahiriyah adalah kesibukan.²²⁶ Dalam hal ini, ia menegaskan dengan stetmen sebagai berikut:

وَلَوْ عَرَفَ نَفْسَهُ وَعَرَفَ رَبَّهُ وَعَرَفَ حِكْمَةَ الدُّنْيَا وَسِرَّهَا عَلِمَ أَنَّ هَذِهِ الْأَعْيَانَ الَّتِي
سَمَّيْنَاهَا دُنْيَا لَمْ تَخْلُقْ إِلَّا لِعَلْفِ الدَّابَّةِ الَّتِي يُسِيرُ بِهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى²²⁷

Artinya:

Jika seorang mengenal dirinya, mengenal Tuhannya, dan mengenal hikmah dunia dan rahasianya, niscaya ia mengetahui bahwasanya benda-benda yang telah kami sebutkan sebagai dunia, tidak diciptakan kecuali untuk makanan binatang yang dipergunakan untuk menuju kepada Allah.

Apa yang telah diuraikan di atas dengan melihat bagaimana al-Gazālī menafsikan Alquran, maka sangat jelas bahwa ia tidak lepas dari teks Alquran dan hadis, bahkan penafsiran ayat dengan ayat maupun ayat dengan hadis sangat menonjol pada setiap ia menafsirkan Alquran. Maka apa yang telah disampaikan sebelumnya bahwa al-Gazālī melakukan kompromi antara tafsir

²²⁵Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 219.

²²⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 219.

²²⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 327.

sufistik dengan tafsir zahir telah terbukti, yakni tafsir sufistik harus berdiri di atas pondasi Alquran dan hadis.

(3) Efek negatif sifat kesombongan dan ujub

Sifat takabur (sombong) dan 'ujub (kagum terhadap diri sendiri), menurut al-Gazālī adalah dua penyakit yang bisa membinasakan. Seseorang yang memiliki sifat itu bagaikan orang yang sedang menderita penyakit (sakit) dan di sisi Allah swt. dikutuk dan dimurkai.²²⁸ Untuk membuktikan bahwa sifat takabur telah dibicarakan Alquran sebagai sifat yang sangat tercela, ia menyajikan ayat-ayat Alquran yang menyebut kata takabur dengan segala derivasinya, kemudian menyebutkan hadis-hadis yang memperkuat bahwa takabur adalah satu sifat yang tercela dalam hati seseorang.

Ayat Alquran yang pertama dikutip al-Gazālī dalam pembahasan ini adalah QS al-'Arāf/7: 146.

سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٤٦﴾

Terjemahnya:

Aku akan memalingkan orang-orang yang menyombongkan dirinya di muka bumi tanpa alasan yang benar dari tanda-tanda kekuasaan-Ku. mereka jika melihat tiap-tiap ayat-Ku, mereka tidak beriman kepadanya. dan jika mereka melihat jalan yang membawa kepada petunjuk, mereka tidak mau menempuhnya, tetapi jika mereka melihat jalan kesesatan,

²²⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 327.

mereka terus memenempuhnya. yang demikian itu adalah karena mereka mendustakan ayat-ayat kami dan mereka selalu lalai dari padanya.²²⁹

Mengenai penafsiran ayat ini, al-Gazālī mengutip beberapa pendapat mufasir, namun lebih cenderung mengikuti mufasir yang mengatakan bahwa makna ayat ini;

سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ

adalah “Akan Aku angkat (hilangkan) pemahaman Alquran dari hati mereka”. Mufasir lain mengatakan “Akan Aku tutupi hati mereka dari alam malakut”. Sedangkan Ibn Juraij mengatakan “Aku palingkan mereka dari pada memikirkan tanda-tanda kekuasaanku dan mengambil ibarat dari padanya”.²³⁰

Ayat-ayat Alquran selanjutnya yang menjadi dasar al-Gazālī dalam persoalan takabur, adalah QS al-Mukmin/ 40: 35.

الَّذِينَ تَجَدَّلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ

Terjemahnya:

Yaitu orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah tanpa alasan yang sampai kepada mereka. Amat besar kemurkaan (bagi mereka) di sisi Allah dan di sisi orang-orang yang beriman. Demikianlah Allah mengunci mati hati orang yang sombong dan sewenang-wenang.²³¹

QS al-Nahl/16: 23.

لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ

Terjemahnya:

²²⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 225.

²³⁰Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 336.

²³¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 676.

Tidak diragukan lagi bahwa sesungguhnya Allah mengetahui apa yang mereka rahasiakan dan apa yang mereka zahirkan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong.²³²

QS al-Furqān/25: 21.

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا
فِيٓ أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا ۝٢١﴾

Terjemahnya:

Berkatalah orang-orang yang tidak menanti-nanti pertemuan(nya) dengan Kami: Mengapakah tidak diturunkan kepada kita malaikat atau (mengapa) kita (tidak) melihat Tuhan kita? Sesungguhnya mereka memandang besar tentang diri mereka dan mereka benar-benar Telah melampaui batas(dalam melakukan) kezaliman".²³³

QS al-Mukmin/40: 60.

﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ
دَاخِرِينَ ۝٦٠﴾

Terjemahnya:

Dan Tuhanmu berfirman: "berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembah-Ku akan masuk neraka Jahannam dalam keadaan hina dina".²³⁴

Dalam suatu riwayat, ‘Umar bin Khaṭṭāb mengatakan “saya khawatir kesombongan itu berhembus”. Hal itu diucapkan oleh ‘Umar kepada orang yang meminta izin kepadanya untuk di ajarkan nasehat-nasehat setelah salat subuh. Dari riwayat ini dipahami bahwa ketika seseorang diminta menasehati,

²³²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 366-367.

²³³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 505.

²³⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 679.

kemudian merasa lebih dari orang yang meminta nasehat itu, maka niscaya ia telah melakukan kesombongan.²³⁵ Karena itu, al-Gazālī mengutip penafsiran Ibn ‘Abbās ketika menafsirkan QS al-Mukmin/40: 56.

إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang memperdebatkan tentang ayat-ayat Allah tanpa alasan yang sampai kepada mereka tidak ada dalam dada mereka melainkan hanyalah (keinginan akan) kebesaran yang mereka sekali-kali tiada akan mencapainya, maka mintalah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya dia Maha mendengar lagi Maha melihat.²³⁶

Ibn ‘Abbās menafsirkan bahwa kata “*kibr*” dalam ayat ini adalah kebesaran “*al-‘uzmah*” yang tidak bisa ia capai. Kebesaran (membesarkan diri) ini menghendaki perbuatan batiniyah dan zahiriyah. Hasil dari kedua perbuatan itu disebut sombong “*takabburan*”.²³⁷

Kesombongan yang paling tercela adalah kesombongan yang tidak mau mengambil faedah ilmu dan menerima (mengingkari) kebenaran. Hal ini dijelaskan dalam QS al-An‘ām/6: 93.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ

²³⁵Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 335.

²³⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahnya*, h. 679.

²³⁷Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 335.

أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ
وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿١٣﴾

Terjemahnya:

Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang membuat kedustaan terhadap Allah atau yang berkata: "Telah diwahyukan kepada saya", padahal tidak ada diwahyukan sesuatupun kepadanya, dan orang yang berkata: "Saya akan menurunkan seperti apa yang diturunkan Allah." alangkah dahsyatnya sekiranya kamu melihat di waktu orang-orang yang zalim berada dalam tekanan sakratul maut, sedang para malaikat memukul dengan tangannya, (sambil berkata): "Keluarkanlah nyawamu" di hari Ini kamu dibalas dengan siksa yang sangat menghinakan, karena kamu selalu mengatakan terhadap Allah (perkataan) yang tidak benar dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya.²³⁸

QS al-Zumar/39: 72.

قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٧٢﴾

Terjemahnya:

Dikatakan (kepada mereka): "Masukilah pintu-pintu neraka Jahannam itu, sedang kamu kekal di dalamnya" maka neraka Jahannam itulah seburuk-buruk tempat bagi orang-orang yang menyombongkan diri.²³⁹

QS al-Nahl/16: 22.

إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنْكَرَةٌ وَهُمْ مُّسْتَكْبِرُونَ ﴿٢٢﴾

Terjemahnya:

Tuhan kamu adalah Tuhan yang Maha Esa. Maka orang-orang yang tidak beriman kepada akhirat, hati mereka mengingkari (keesaan Allah), sedangkan mereka sendiri adalah orang-orang yang sombong.²⁴⁰

²³⁸Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, h. 187.

²³⁹Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, h. 669.

²⁴⁰Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, h. 366.

Selanjutnya, untuk menjelaskan tentang apa yang dimaksudkan oleh Alquran sebagai sifat takabur, al-Gazālī menjelaskan melalui hadis secara terinci, bentuk dan macam-macam sifat takabur yang bertempat dalam hati manusia. Di antara hadis-hadis tersebut adalah:

وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبَرٍ وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ (أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ)²⁴¹

Artinya:

Rasūlullāh Saw. bersabda tidak masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat sebesar biji sawi dari kesombongan, dan tidak masuk neraka orang yang di dalam hatinya terdapat sebesar biji sawi dari keimanan.

وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى, الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي وَالْعُظْمَةُ إِزَارِي فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدًا مِنْهُمَا أَلْقَيْتُهُ فِي جَهَنَّمَ وَلَا أُبَالِي (حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَةَ وَاللَّفْظُ لَهُ وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ قَذَفْتُهُ فِي النَّارِ وَقَالَ مُسْلِمٌ عَذَبْتُهُ وَقَالَ رِدَاؤُهُ وَإِزَارُهُ بِالْغَيْبَةِ)²⁴²

Artinya:

Abū Hurairah berkata Rasūlullāh saw. bersabda, Allah swt. berfirman kesombongan itu kain selendangku, dan kebesaran itu kain sarungku, barang siapa melawan saya salah satu dari keduanya, niscaya saya lemparkan ia ke dalam neraka Jahannam dan saya tidak memperdulikannya.

Hadis dari Abī Hurairah yang riwayatkan oleh Muslim, Abū Daud dan Ibn Mājah. Abū Daud dengan lafal yang berbeda yaitu قَذَفْتُهُ فِي النَّارِ (melemparkannya), sedangkan Muslim mengatakan dengan redaksi عَذَبْتُهُ (saya

²⁴¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 326.

²⁴²Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 327.

mengazabnya). Kata selendang (*ridāʾ*) dan sarung (*izārī*) bermakna gaib.²⁴³

Kemudian ditambahkan dengan hadis lain:

وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ اتَّقَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَلَى الصَّفَا فَنَوَاقِفًا فَمَضَى ابْنُ عَمْرٍو وَأَقَامَ ابْنُ عُمَرَ يَبْكِي فَقَالُوا مَا يَبْكِيكَ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَ هَذَا يَعْزِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو زَعَمَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبَرٍ أَكْبَهُهُ اللَّهُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ (أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَالْبَيْهَقِيُّ فِي شُعَبِ الْإِيمَانِ مِنْ طَرِيقِهِ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ)²⁴⁴

Artinya:

Dari Abi Salmah bin 'Abdirrahmān berkata 'Abdullāh bin 'Amr dengan 'Abdullāh bin 'Umar di atas bukit ṣafā, maka keduanya berhenti, kemudian Ibn Amr pergi dan Ibn 'Umar berdiri sambil menangis. Orang-orang bertanya "apa yang membuat kamu menangis ya 'Abdurrahmān, ia menjawab ini yakni 'Abdullāh bin 'Amr telah mengatakan (mendakwakan) bahwasanya ia telah mendengar Rasūlullāh saw. bersabda barang siapa di dalam hatinya terdapat sebesar biji sawi kesombongan, niscaya Allah swt. menelungkupkannya di dalam neraka di atas wajahnya.

Sedangkan pembahasan mengenai 'ujub (membanggakan diri), al-Gazālī mengklaim sebagai sifat yang tercela dengan mendasarkan pandangannya terhadap beberapa ayat Alquran, di antaranya QS al-Taubah/9: 25.

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah telah menolong kamu (hai para mukminin) di medan peperangan yang banyak, dan (ingatlah) peperangan hunain, yaitu diwaktu kamu menjadi congkak karena banyaknya jumlah (mu), maka jumlah yang banyak itu tidak memberi manfaat kepadamu sedikitpun, dan bumi yang

²⁴³Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 327.

²⁴⁴Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 327.

luas itu telah terasa sempit olehmu, kemudian kamu lari kebelakang dengan bercerai-berai.²⁴⁵

QS al-Hasyr/59: 2.

وَضُنُّوْا اَنْهُمْ مَّا نَعْتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنْ اَللّٰهِ فَاَتَتْهُمْ اَللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوْا ... ﴿٢﴾

Terjemahnya:

Dan merekapun yakin, bahwa benteng-benteng mereka dapat mempertahankan mereka dari (siksa) Allah; maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka.²⁴⁶

QS al-Kahfi/18: 104.

اَلَّذِيْنَ ضَلَّ سَعِيْهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُوْنَ اَنْهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾

Terjemahnya:

Yaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya.²⁴⁷

Ayat-ayat tersebut memperingatkan tentang rasa bangga terhadap diri sendiri, karena manusia sering merasa bangga dengan perbuatannya yang belum tentu benar, demikian pula larangan bagi orang-orang yang membanggakan dirinya walaupun perbuatannya itu benar. Menurut Ibn Ma'ud bahwa sifat 'ujub itu adalah berkeyakinan bahwa apa yang ia lakukan telah terpenuhi atau tercapai sehingga tidak berusaha lagi untuk melakukan yang lebih. Dalam firman Allah swt. QS al-Najm/53: 32. dijelaskan:

²⁴⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 257.

²⁴⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 796.

²⁴⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 417.

الَّذِينَ تَحْتَبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ۖ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ۖ

Terjemahnya:

Yaitu orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji yang selain dari kesalahan-kesalahan kecil. Sesungguhnya Tuhanmu Maha luas ampunan-Nya. Dan dia lebih mengetahui (tentang keadaan)mu ketika dia menjadikan kamu dari tanah dan ketika kamu masih janin dalam perut ibumu; maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci. dialah yang paling mengetahui tentang orang yang bertakwa.²⁴⁸

Penafsiran terhadap kalimat *فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ* pada ayat tersebut, al-Gazālī mengutip penafsiran Ibn Juraij dan Zaid bin Aslām. Ibn Juraij menafsirkan bahwa maksud ayat tersebut adalah “apabila kamu berbuat kebaikan maka janganlah kamu berkata sayalah yang telah melakukannya”. Sedangkan Zaid bin Aslām mengatakan “janganlah kamu berkeyakinan bahwa dirimu itulah yang baik, kerana itulah ‘ujub’”.²⁴⁹

Pada suatu riwayat ketika ‘Āisyah ditanya oleh seseorang dengan pertanyaan “ya ‘Āisyah! kapan seseorang itu dapat dikatakan jahat”, Āisyah menjawab “ketika seseorang itu merasa berbuat baik”. QS al-Baqarah/2: 264.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ

Terjemahnya:

²⁴⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 765.

²⁴⁹Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 359.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan si penerima), seperti orang yang menafkahkan hartanya Karena riya kepada manusia dan dia tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian.²⁵⁰

Al-Gazālī menafsirkan kata بِالْمَنِّ dengan arti membangga-banggakan sedekah dan amal perbuatan sebagaimana ungkapannya;

وَالْمَنْ نَتِيجَةُ اسْتِعْظَامِ الصَّدَقَةِ وَاسْتِعْظَامِ الْعَمَلِ هُوَ الْعُجْبُ²⁵¹

Artinya:

Al-Mannu adalah hasil dari membesar-besarkan sedekah dan membesar-besarkan amal perbuatan dan itulah yang disebut sifat 'ujub.

Ketahuilah bahwasanya sifat 'ujub itu pada prinsipnya akan mengarah kepada kesombongan, karena salah satu faktor penyebab kesombongan karena diawali dari sifat 'ujub. Penegasan ini dibahas dalam delapan bentuk-bentuk 'ujub sebagai berikut:

- (a) 'Ujub dengan tubuh yakni kecantikan wajah, kesehatan, bentuk tubuh, dan suaranya.
- (b) 'Ujub dengan keperkasaan dan kekuatan sebagaimana kaum 'Ād yang telah diceritakan QS Fuṣṣilat/41: 15. mereka mengatakan;

فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿١٥﴾

Terjemahnya:

Adapun kaum 'Ād, mereka menyombongkan diri di muka bumi tanpa alasan yang benar dan berkata: "Siapakah yang lebih besar kekuatannya dari kami?" dan apakah mereka itu tidak memperhatikan bahwa Allah yang

²⁵⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 55.

²⁵¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 359.

menciptakan mereka adalah lebih besar kekuatan-Nya daripada mereka? dan adalah mereka mengingkari tanda-tanda (kekuatan) kami.²⁵²

- (c) 'Ujub karena kemampuan berpikir (intelektualitas). Hal ini bisa berakibat kepada egoisme, menolak pandangan orang lain, menganggap orang lain tidak cerdas yang berbeda dengannya.
- (d) 'Ujub karena nasab (keturunan bangsawan), termasuk Banī Hāsyim (keturunan Nabi saw.) yang merasa terhindar dari mara bahaya dan diampuni karenanya. Padahal QS Hujurāt/49: 13. menjelaskan:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Terjemahnya:

Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.²⁵³

Hadis yang digunakan dalam menjelaskan permasalahan ini, berangkat dari turunya QS al-Syu'arā'/26: 214, kemudian Rasūlullāh menjelaskan tentang kedudukannya yang sebenarnya di antara keluarganya menyangkut amal perbuatan, sebagai berikut:

²⁵²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 686.

²⁵³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 745.

وَلَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى “وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ” نَادَاهُمْ بَطْنًا بَعْدَ بَطْنٍ حَتَّى قَالَ يَافَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةُ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عَمَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِعْمَلَا ۖ لَا نَفْسُكُمَا فَإِنِّي لَا أَغْنِي عَنْكُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا (الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة)²⁵⁴

Artinya:

Ketika firman Allah swt. turun dan berilah peringatan kepada kerabatmu yang terdekat, maka Rasūlullāh saw. memanggil mereka kelompok demi kelompok hingga beliau bersabda; wahai Fāṭimah binti Muḥammad, wahai Ṣāfiyah binti Muṭalib, bibi Rasūlullāh saw. beramallah untuk dirimu ! sesungguhnya saya tidak bisa menolong apa-apa untuk kamu berdua dari Allah swt.

- (e) ‘Ujub karena merasa keturunan penguasa (pejabat)
- (f) ‘Ujub karena merasa banyak anak, pelayan (karyawan), kerabat dan penolong (relasi). QS Saba’/34: 35.

وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ ﴿٣٥﴾

Terjemahnya:

Dan mereka berkata: "kami lebih banyak mempunyai harta dan anak- anak (daripada kamu) dan kami sekali-kali tidak akan diazab."²⁵⁵

Ayat yang digunakan menjelaskan ayat ini adalah QS ‘Abasa/80: 34-

36. sebagai berikut:

يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٦﴾ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ﴿٣٧﴾ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ ﴿٣٨﴾

Terjemahnya:

Pada hari ketika manusia lari dari saudaranya, dari ibu dan bapaknya, dari istri dan anak-anaknya.

- (g) ‘Ujub karena harta, QS al-Kahfi/18: 34. yang menyebutkan seseorang yang memiliki dua kebun, kemudian berkata kepada temannya;

²⁵⁴Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 365.

²⁵⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 612.

وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴿٢٥٦﴾

Terjemahnya:

Dan dia mempunyai kekayaan besar, maka ia berkata kepada kawannya (yang mukmin) ketika bercakap-cakap dengan dia: "hartaku lebih banyak dari pada hartamu dan pengikut-pengikutku lebih kuat."²⁵⁶

Hadis yang menjelaskan hal itu sebagai berikut:

وَرَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا غَنِيًّا جَلَسَ بِجَنْبِهِ فَقِيرٌ فَأَنْقَبَضَ عَنْهُ وَجَمَعَ ثِيَابَ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَشَيْتَ أَنْ يَعْدُو إِلَيْكَ فَقَرُّهُ (الحديث رواه أحمد في

الزهد وذلك للعجب بالغنى)²⁵⁷

Artinya:

Rasūlullāh saw. melihat seorang laki-laki yang kaya, duduk di sampingnya seorang yang miskin, lalu orang kaya itu menjauh darinya sambil mengambil pakaiannya, maka Rasūlullāh saw. bersabda; apakah kamu takut kefakirannya menular kepadamu?

(h) 'Ujub dengan melakukan kesalahan dan memandangnya benar, sebagaimana firman Allah swt. QS al-Kahfi/18: 34. dan 104.

Motode penafsiran al-Gazālī sebagaimana tergambar di atas menunjukkan bahwa, ia tidak keluar dari teks Alquran dan hadis dengan konsisten pada masalah takabur, dan sesekali memberi penjelasan dan makna terhadap redaksi kata yang digunakan dalam hadis dan itupun bersumber dari keterangan berdasarkan riwayat, numun konsistensinya terhadap penafsiran

²⁵⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 407.

²⁵⁷Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III, h. 366.

sufistik tetap terlihat dengan hanya berfokus pada kata “*takabbara*” yang merupakan salah satu potensi batiniyah yang terdapat dalam diri manusia.

5. Penafsiran sufistik al-Gazālī tentang *al-munjiyāt* (konsep keselamatan)

Pada bagian (jilid) keempat ini yakni *rub’u al-munjiyāt* (sifat-sifat yang menyelamatkan), dibahas beberapa persoalan yang terbagi atas sepuluh sub masalah yaitu; kitab tentang taubat, sabar dan syukur, takut dan harapan, fakir dan zuhud, tauhid dan tawakal, cinta dan rindu dan kedekatan dan ridha, pertolongan dan ikhlas dan sadakah, *murāqabah* dan *muḥāsabah*, tafakur, zikr, kematian dan sesudahnya.

Pemahaman yang dapat ditarik dari urutan sub pembahasan pada *rub’u al-munjiyāt* ini adalah konsep *al-maqāmāt* al-Gazālī dalam tasawuf sebagai sebuah tahapan yang harus dilalui dalam melakukan perjalanan sipiritual menuju kepada keridhaan Allah swt. Dari sini tergambar bahwa al-Gazālī sengaja mengurut sub pembahasan pada bagian keempat (terakhir) dalam “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*” berdasarkan konsep *al-maqāmāt* yang ia rumuskan yang dimulai dengan proses taubat, sabar, maḥabbah dan murāqabah.

a. *al-Taubah*

Taubat dalam *terminologi* al-Gazālī adalah pengertian yang tersusun dan terkumpul dari tiga aspek secara tertib yaitu ilmu (‘*ilm*), keadaan (ḥāl) dan perbuatan (‘*amal*). Ilmu, berfungsi sebagai pengetahuan terhadap kadar dosa

dan akibat dari dosa sebagai hijab antara hamba dengan Tuhannya. Dengan itu, ia merasa sakit dan kehilangan kekasihnya, kemudian menimbulkan rasa penyesalan (*al-nadm*) akibat perbuatannya sendiri. Keadaan, dari penyesalan itu timbul kehendak dan maksud kepada perbuatan yang berhubungan dengan masa sekarang, masa lalu dan masa akan datang. Masa sekarang adalah meninggalkan dosa yang dilakukannya, masa lalu adalah berniat meninggalkan dosa yang pernah ia lakukan sampai akhir hayatnya, sedangkan masa akan datang adalah memperbaiki dan mengganti perbuatan yang lalu dengan perbuatan yang baik. Ketiga hal itulah yang disebut taubat.²⁵⁸

Dari pandangan itu, al-Gazālī memahami bahwa taubat itu hukumnya wajib, karena dalil-dalilnya, baik ayat-ayat Alquran maupun hadis sangat jelas. Pandangannya ini didasarkan pada ayat-ayat Alquran, hadis Rasūlullāh dan perkataan orang saleh, sebagaimana telah diakuinya sendiri.²⁵⁹

Ayat Alquran yang dipandang menunjukkan kewajiban secara umum dan tidak seorangpun yang terlepas dari taubat adalah QS al-Nur/24: 31.

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

Terjemahnya:

Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.²⁶⁰

²⁵⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 2.

²⁵⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 4.

²⁶⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 493.

Berdasarkan petunjuk pandangan spiritualitas, maka kata “*al-taubah*” ditafsirkan oleh al-Gazālī sebagai berikut:

وَنُورُ الْبَصِيرَةِ أَيْضًا يُرْشِدُ إِلَيْهِ إِذْ مَعْنَى التَّوْبَةِ الرَّجُوعُ عَنِ الطَّرِيقِ الْمُبْعَدِ عَنِ اللَّهِ الْمُقَرَّبِ إِلَى الشَّيْطَانِ وَلَا يَتَصَوَّرُ ذَلِكَ إِلَّا مَنْ عَاقَلَ²⁶¹

Artinya:

Cahaya penglihatan mata hati menunjukkan bahwa makna *al-taubah* adalah kembali dari jalan yang menjauhkan dari Allah swt. yang telah mendekatkan kepada syetan, dan hal itu tidak bisa tergambar kecuali bagi orang yang berakal.

Untuk mengetahui bentuk taubat yang dimaksud pada ayat di atas dengan redaksi *amr* (perintah), maka menurut al-Gazālī, dapat dilihat pada penjelasan QS al-Taḥrīm/66: 8.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴿٨﴾

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuhaa (taubat yang semurni-murninya). Mudah-mudahan Rabbmu akan menutupi kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai.²⁶²

Dari ayat ini dipahami bahwa taubat yang diperintahkan adalah bentuk taubat “*nasūḥā*”. Kemudian kata *nasūḥā* pada ayat tersebut di artikan oleh al-Gazālī sebagai berikut:

وَمَعْنَى النَّصُوحِ الْخَالِصُ لِلَّهِ تَعَالَى خَالِيًا عَنِ الشَّوَائِبِ²⁶³

Artinya:

²⁶¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 6.

²⁶²Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 820.

²⁶³Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 5.

Makna *al-nasūhā* adalah taubat yang murni (ikhlas) karena Allah, serta bersih dari campuran-campuran.

Ayat berikutnya menunjukkan keutamaan taubat sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Baqarah/2: 222.

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.²⁶⁴

Selain Alquran, hadis Rasūlullāh swt. juga menggambarkan ketinggian kedudukan orang yang melakukan pertaubatan di sisi Allah swt., sebagai wujud dari kecintaan-Nya, maka ia (*al-tā'ib*) dijadikan kekasih-Nya, sebagaimana redaksi hadis berikut:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ الدَّارِمِيُّ. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ. حَدَّثَنَا وَهَيْبُ بْنُ خَالِدٍ مَعْمَرُ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ؛ قَالَ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **التَّائِبُ حَبِيبُ اللَّهِ وَالتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ** (أَخْرَجَهُ ابْنُ مَاجَهَ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ)²⁶⁵

Artinya:

Kami diceritakan Ahmad bin Sa'id al-Dārimī, kami diceritakan Muḥammad bin 'Abdillāh, kami diceritakan Wuhaib bin Khālīd Ma'mar dari 'Abd al-Karīm, dari Abī 'Ubaidah bin 'Abdillāh dari ayahnya, ia berkata Rasūlullāh saw. bersabda orang yang bertaubat itu kekasih Allah swt. dan orang yang bertaubat itu seperti orang yang tidak mempunyai dosa.

Selanjutnya al-Gazālī menjelaskan tentang kadar dosa dan kadar siksaannya, maka dapat dilihat pada empat aspek yang menjadi sumber maksiat yang menyebabkan dosa yang dinisbatkan kepada sifat manusia yakni sifat

²⁶⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 44.

²⁶⁵Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 5.

ketuhanan (*rubūbiyah*), sifat *syaiṭāniyah* (sifat kesetanan), sifat kebinatangan (*bahimiyah*), dan sifat *sabu'iyah* (sifat kebuasan).²⁶⁶

Pertama, adalah maksiat berhubungan dengan sifat ketuhanan (*rubūbiyah*) seperti kesombongan, kebanggaan, kesewenang-wenangan, suka pujian dan sanjungan, kemuliaan dan kekayaan. Kedua sifat *syaiṭāniyah* yaitu dengki, tipuan (manipulasi), provokator, khianat, bermuka dua, pelaku bid'ah yang menyesatkan. Ketiga, sifat *bahimiyah* seperti loba kepada memenuhi nafsu perut dan syahwat seks (zina), homo seksual, mencuri (korupsi), tamak dan serakah. Keempat, sifat kebinatangbuasan (*sabu'iyah*) seperti marah, dengki, anarkhis (kriminalitas), menghujat, pembunuhan, poya-poya (hura-hura).²⁶⁷

Pada prinsipnya dosa-dosa yang telah disebutkan terbagi kepada dosa besar dan kecil dan balasannya sesuai dengan kadar dosa yang telah dilakukan. Mengenai hal ini, al-Gazālī mengutip QS Fuṣṣilat/41: 46.

مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾

Terjemahnya:

Barangsiapa yang mengerjakan amal yang saleh maka (pahalanya) untuk dirinya sendiri dan barangsiapa mengerjakan perbuatan jahat, maka (dosanya) untuk dirinya sendiri; dan sekali-kali tidaklah Rabb-mu menganiaya hamba-hamba-Nya.²⁶⁸

Ayat di atas yang menyatakan bahwa kebaikan dan keburukan yang dilakukan akan mendapat balasan dan Allah swt. tidak akan melakukan aniaya

²⁶⁶Abi Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 15.

²⁶⁷Abi Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 16.

²⁶⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 690-691.

dalam memberikan sanksi, maka ayat ini ditafsirkan atau dijelaskan oleh QS al-Mukmin/40: 17.

﴿١٧﴾ الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٧﴾

Terjemahnya:

Pada hari ini tiap-tiap jiwa diberi balasan sesuai perbuatannya, tidak ada yang dirugikan pada hari ini. Sesungguhnya Allah amat cepat hisabnya.²⁶⁹

QS al-Najm/53: 39.

﴿٣٩﴾ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٩﴾

Terjemahnya:

Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya²⁷⁰

QS al-Zilzalah/99: 7-8.

﴿٧﴾ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٨﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾

Terjemahnya:

Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula.²⁷¹

QS al-Nisā'/4: 40.

﴿٤٠﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضْعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾

Terjemahnya:

²⁶⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 673.

²⁷⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 767.

²⁷¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 909.

Sesungguhnya Allah tidak menganiaya seseorang walaupun sebesar zarrah, dan jika ada kebajikan sebesar zarrah, niscaya Allah akan melipat gandakannya dan memberikan dari sisi-Nya pahala yang besar.²⁷²

Sedangkan hadis yang menjelaskan makna ayat di atas bahwa Allah swt. tidak akan pernah menganiaya hambanya karena lebih mengedepankan rahmatnya dari pada murkanya, sebagaimana hadis qudsi berikut:

قَالَ تَعَالَى فِيمَا أَخْبَرَ عَنْهُ نَبِيُّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي (أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ
 من حديث أبي هريرة)²⁷³

Artinya:

Allah telah berfirman dengan apa yang telah disampaikan oleh Rasūlullāh saw. bahwa rahmat-Ku mendahului kemarahan-Ku.

Demikian gambaran penafsiran al-Gazālī terhadap permasalahan taubat yang kental dengan nuansa penafsiran sufistik, namun tidak meninggalkan teks Alquran, bahkan sangat didominasi tafsir Alquran dengan Alquran dan Alquran dengan hadis. Hal ini menunjukkan konsistensi al-Gazālī dengan pernyataannya bahwa penafsiran sufistik harus berdiri di atas pondasi Alquran dan hadis.

b. Sabar

Model penafsiran al-Gazālī dengan sumber penafsiran Alquran dengan Alquran, juga tergambar sangat jelas dalam menafsirkan ayat Alquran, ketika ia membahas tentang orang-orang sabar yang akan diberi pahala lebih baik dari

²⁷²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 110.

²⁷³Muhammad bin 'Isā bin Saurah bin Mūsa bin al-Dahak al-Turmuḏī, *Sunan al-Turmuḏī* Juz V (Cet. II; Riyād: t.pt, 1975 M/1395 H), h. 549. Lihat juga Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 27.

apa yang mereka kerjakan sebagai buah kesabarannya.²⁷⁴ Firman Allah swt.

yang ia jadikan landasan utama tentang hal ini adalah QS al-Nahl/16: 96.

وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Terjemahnya:

Dan sesungguhnya kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang sabar dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.²⁷⁵

Untuk mengetahui makna pada ayat di atas tentang balasan “pahala yang lebih baik” dari Allah swt. kepada orang-orang yang sabar, maka menurut al-Gazālī, hal tersebut dijelaskan oleh QS al-Qaṣaṣ/28: 54.

أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٥٤﴾

Terjemahnya:

Mereka itu diberi pahala dua kali disebabkan kesabaran mereka, dan mereka menolak kejahatan dengan kebaikan, dan sebagian dari apa yang telah kami rezkikan kepada mereka, mereka nafkahkan.²⁷⁶

Dan QS al-Zumr/39: 10.

قُلْ يٰٓعِبَادِ ٱللَّهِ ٱئْمَنُوا ٱتَّقُوا رَبَّكُمْ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۗ وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ ۚ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿١٠﴾

Terjemahnya:

Katakanlah: "Hai hamba-hamba-Ku yang beriman. bertakwalah kepada Tuhanmu". orang-orang yang berbuat baik di dunia ini memperoleh

²⁷⁴Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 60.

²⁷⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 378.

²⁷⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 552.

kebaikan. dan bumi Allah itu adalah luas. Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas.²⁷⁷

QS Āli ‘Imrān/4: 125.

بَلَىٰ ۚ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾

Terjemahnya:

Ya (cukup), jika kamu bersabar dan bersiap-siaga, dan mereka datang menyerang kamu dengan seketika itu juga, niscaya Allah menolong kamu dengan lima ribu malaikat yang memakai tanda.

Selain berbicara tentang besarnya balasan pahala bagi orang-orang sabar, al-Gazālī juga melihat bahwa kesabaran memiliki kedudukan yang sangat tinggi di sisi Allah swt. Hal ini terlihat ketika ia mengutip QS al-Anfāl/8: 46.

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِجَاكُمْ ۖ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٤٦﴾

Terjemahnya:

Dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya dan janganlah kamu berbantah-bantahan, yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan hilang kekuatanmu dan bersabarlah. Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar.²⁷⁸

Tanpa melihat konteks yang dibicarakan oleh ayat dan redaksi yang digunakan serta sebab turunnya ayat, al-Gazālī memahami makna ayat secara global yang hanya berfokus dan tertarik pada makna sabar, karena sabar adalah salah satu potensi atau sifat batin. Dari ayat ini, ia memahami bahwa Allah swt. menggantungkan pertolongan (hidayah), rahmat dan keberkahan atas sifat

²⁷⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 660.

²⁷⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 247.

kesabaran seseorang.²⁷⁹ Kaitannya dengan kemuliaan sabar, ia mengutip beberapa hadis sebagai legitimasi terhadap pandangannya yaitu;

فَقَدْ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الصَّبْرُ نِصْفُ الْإِيمَانِ (أُخْرِجَهُ أَبُو نَعِيمٍ وَالْخَطِيبُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ)²⁸⁰

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda; kesabaran itu adalah setengahnya iman

وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَقَلَّ مَا أُوتِيْتُمْ الْيَقِينَ وَعَزِيْمَةَ الصَّبْرِ²⁸¹

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda; sebagian dari apa yang diberikan kepadamu ialah keyakinan dan kesungguhan sabar

Selain itu, al-Gazālī mengetengahkan dua riwayat hadis tentang kesabaran sebagai bagian dari iman, sebagai berikut:

وَرَوَى جَابِرٌ أَنَّهُ سُئِلَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِيمَانِ فَقَالَ: الصَّبْرُ وَالسَّمَاحَةُ (أُخْرِجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَابْنُ حَبَانَ فِي الضَّعْفَاءِ وَفِيهِ يَوْسُفُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْمُنْكَدَرِ ضَعِيفٌ وَرَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ)²⁸²

Artinya:

Jabir meriwayatkan bahwasanya ketika Rasūlullāh saw. ditanya tentang

iman, beliau menjawab adalah kesabaran dan kelapangan hati.

وَسُئِلَ مَرَّةً مَا الْإِيمَانُ فَقَالَ الصَّبْرُ (أُخْرِجَهُ أَبُو مَنْصُورٍ الدِّمَلِيُّ فِي مُسْنَدِ الْفَرْدَوْسِ مِنْ رِوَايَةِ يَزِيدَ الرَّقَاشِيِّ عَنْ أَنَسٍ مَرْفُوعاً)²⁸³

Artinya:

²⁷⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 60.
Kutipan teks aslinya فالهدى والرحمة والصلوات مجموعة للصابرين

²⁸⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 60.

²⁸¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 60.

²⁸²Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 60.

²⁸³Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 60.

Ketika Rasūlullāh saw. ditanya tentang iman, beliau menjawab, kesabaran

Untuk memperkuat pandangannya mengenai kesabaran, ia mengutip pendapat ‘Alī Karramahullāh yang mengatakan;

وَقَالَ عَلِيُّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ، بُنِيَ الْإِيمَانُ عَلَى أَرْبَعٍ دَعَائِمٍ: الْيَقِينُ وَالصَّبْرُ وَالْجِهَادُ وَالْعَدْلُ وَقَالَ أَيْضًا الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ بِمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ وَلَا جَسَدَ لِمَنْ لَا رَأْسَ لَهُ وَلَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا صَبْرَ لَهُ²⁸⁴

Artinya:

‘Alī berkata: iman didirikan atas empat sendi yaitu keyakinan, kesabaran, jihad dan adil. Dan ‘Alī juga berkata kesabaran bagian dari iman seperti kedudukan kepala dari tubuh, dan tidak ada tubuh bagi orang yang tidak punya kepala dan tidak ada iman bagi orang yang tidak punya kesabaran.

Dilihat dari sumber penafsiran al-Gazālī, tergambar dengan jelas bahwa ia menggunakan sumber penafsiran yakni penafsiran Alquran dengan Alquran, hadis dan pandangan sahabat (ijtihad). Namun jika dilihat dari aspek metode tafsir, ia menggunakan metode *tahlilī* yakni penafsiran yang mengandalkan pada arti-arti harfiah, hadis atau ayat-ayat lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian yang sedang ditafsirkan, sambil memperhatikan konteks naskah tanpa memperhatikan topik ayat-ayatnya.

c. Konsep *maḥabbah* (cinta)

Konsep *maḥabbah* al-Gazālī berangkat dari statemen bahwa semua umat Islam sepakat tentang kecintaan kepada Allah swt. dan Rasūlullāh saw. Adalah wajib karena ditetapkan oleh dalil yang *qaṭ’ī* (pasti). Persoalannya adalah

²⁸⁴ Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 61.

bagaimana menafsirkan kecintaan itu dengan ketaatan, karena setelah cinta, maka ia akan mentaati yang dicintainya. Mengenai hal ini, maka ia menunjuk ayat Alquran yang dijadikan dasar dalam konsep *mahabbah* yakni QS al-Mā'idah/5: 54.

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ...

Terjemahnya:

Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya.²⁸⁵

Al-Gazālī menafsirkan kalimat *وَيُحِبُّونَهُ* dalam ayat tersebut dengan ayat dalam QS al-Baqarah/2: 165.

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

Terjemahnya:

Adapun orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah²⁸⁶

Al-Gazālī dengan tegas menyatakan bahwa kedua ayat inilah yang menunjukkan adanya konsep cinta dalam Alquran (وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى إِبْنَاتِ الْحُبِّ).²⁸⁷ Bahkan mengutip hadis yang menjelaskan tentang kecintaan kepada Allah dan Rasul-Nya sebagai syarat iman, sekaligus menjadi penjelasan maksud ayat di atas mengenai orang-orang yang termasuk mencintai Allah swt. sebagaimana

²⁸⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 155.

²⁸⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 55-56.

²⁸⁷Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 286.

hadis yang diriwayatkan dari Abū Rāzin al-'Uqailī ketika bertanya kepada Rasūlullāh saw. tentang iman sebagai berikut:

إِذْ قَالَ أَبُو رَزِينِ الْعُقَيْلِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِيمَانُ قَالَ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِمَّا سِوَاهُمَا (أُخْرِجَهُ أَحْمَدُ)²⁸⁸

Artinya:

Ketika Abū Rāzin al-'Uqailī bertanya, ya Rasūlallāh saw. ! apa itu iman ? Rasūlullāh menjawab yaitu Allah dan Rasulnya lebih kamu cintai dari pada selain keduanya.

Hadis lain yang menjelaskan hal itu adalah:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ. حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)²⁸⁹

Artinya:

Kami diceritakan Musaddad, kami diceritakan Yahya dari Syu'bah dari Qutadah, dari Anas dari Nabi saw. bersabda, tidaklah beriman seseorang di antara kamu, hingga Allah dan Rasulnya lebih ia cintai dari pada yang lain.

Penjelasan lebih mendalam al-Gazālī dalam menggagas konsep cinta dalam praktek tasawuf adalah ketika ia mengutip suatu riwayat seorang sahabat yang datang kepada beliau menyatakan cintanya, redaksi hadis:

أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنِي أُحِبُّكَ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَغِدْ لِلْفَقْرِ فَقَالَ إِنِّي أُحِبُّ اللَّهَ تَعَالَى فَقَالَ اسْتَغِدْ لِلْبَلَاءِ (الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَنفُلٍ)²⁹⁰

Artinya:

Diriwayatkan bahwa seorang laki-laki berkata kepada Rasūlullāh saw. ya Rasūlullāh sesungguhnya saya mencintaimu, Rasūlullāh bersabda

²⁸⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 287.

²⁸⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 287.

²⁹⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 286.

bersediahlah untuk miskin, laki-laki itu berkata lagi saya mencintai Allah, maka Rasūlullāh bersabda bersedialah menghadapi bala' (cobaan).

Kemudian mengutip pandangan taswuf dari dua tokoh yang cukup terkenal yakni Abū Bakr al-Ṣiddīq dan Ḥasan Baṣrī. Abū Bakr al-Ṣiddīq mengatakan;

Siapa yang telah merasakan kemurnian cinta kepada Allah swt. Niscaya kecintaannya itu melalaikannya dari mencari dunia dan meliarkan hatinya dari semua manusia.²⁹¹

Ḥasan Baṣrī mengatakan;

Barang siapa yang telah mengenal Tuhannya, niscaya ia mencintai-Nya. Dan barang siapa yang mengenal dunia, niscaya ia berzuhud kepadanya. Orang mukmin itu tidak bermain-main sehingga berpikir, maka apabila ia berpikir, niscaya ia bersedih hati.²⁹²

Kedua pandangan ini ditopang oleh salah satu hadis qudsi menjelaskan tentang gambaran orang yang mencintai Allah swt. Sebagai berikut:

قال الله تعالى لا يزال يتقرب العبد إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به (الحديث أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة)²⁹³

Artinya:

Allah berfirman; seorang hamba yang senantiasa mendekatkan diri kepadaku dengan mengerjakan ibadah-ibadah sunnah, sehingga aku mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang mana ia akan mendengar dengan pendengaran itu, dan penglihatannya yang mana ia melihat dengan penglihatan itu dan lisannya yang mana ia berbicara dengan lisan itu.

²⁹¹Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 286.

²⁹²Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 286.

²⁹³Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 298.

Penjelasan selanjutnya, disebutkan pula adanya potensi dalam diri manusia untuk mendapatkan kelezatan cinta melalui ilmu (akal) dan makrifat, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Zumr/39: 22.

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ۖ فَوَيْلٌ لِلْفُتْسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ ۖ
أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٢﴾

Terjemahnya:

Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya (sama dengan orang yang membatu hatinya)? Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka yang telah membatu hatinya untuk mengingat Allah. mereka itu dalam kesesatan yang nyata.²⁹⁴

Dijelaskan bahwa *nūr*, terkadang disebut dengan nama yang berbeda seperti “akal”, terkadang juga disebut “mata hati” dan “*nūr al-imān wa al-yaqīn*”, namun kita tidak disibukkan dengan perbedaan nama-nama tersebut, karena pada prinsipnya *nūr* berkaitan dengan ilmu dan makrifat untuk mendapatkan kelezatan cinta kepada Allah swt.²⁹⁵

Untuk mendapatkan kehidupan akhirat yang bahagia, maka tidak bisa dipisahkan dari rasa cinta, karena kehidupan akhirat pada hakikatnya berarti “datang kepada Allah swt. dan mendapatkan kebahagiaan dengan bisa bertemu dengan-Nya”. Tidak ada kenikmatan yang lebih besar ketika sampai kepada yang dicintainya setelah merindukannya cukup lama, kemudian bertemu (*musyāhadah*) selamanya.

²⁹⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 662.

²⁹⁵Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 299.

Bertolak dari argumentasi ini, maka menurut al-Gazālī, ada dua jalan untuk mencapai atau menguatkan kecintaan kepada Allah swt., hingga sampai pada tahap rindu. Hal ini telah digambarkan dalam ayat-ayat Alquran, sebagai berikut:

- 1) Memutuskan segala hubungan dengan keduniaan dan mengeluarkan kecintaan selain Allah swt. dari hati. Hati pada dasarnya seperti bejana, yang tidak bisa memuat cuka jika tidak mengeluarkan air di dalamnya.²⁹⁶

Pandangan ini ditafsirkan dari QS al-Aḥzāb/33: 4.

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ...

Terjemahnya:

Allah sekali-kali tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya.²⁹⁷

Penyendirian dan pengosongan hati ini diperoleh dari isyarat dalam

QS al-An'ām/6: 91.

قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ

Terjemahnya:

Katakanlah: "Allah-lah (yang menurunkannya)", kemudian (sesudah kamu menyampaikan Alquran kepada mereka), biarkanlah mereka bermain-main dalam kesesatannya.²⁹⁸

QS al-Aḥqāf/46: 13.

²⁹⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 307.

²⁹⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 591.

²⁹⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 186-187.

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٩٩﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan: "Tuhan kami ialah Allah", kemudian mereka tetap istiqamah, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan mereka tiada (pula) berduka cita.²⁹⁹

2) Makrifat kepada Allah swt. yang meluputi hati. Setelah itu, maka muncullah kalimat-kalimat yang baik yang diumpamakan oleh Allah swt. dengan pohon.³⁰⁰ QS Ibrāhīm/14: 24.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٣٠٠﴾

Terjemahnya:

Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit.³⁰¹

QS Fāṭir/35: 10.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا ۖ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ۚ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۖ وَمَكْرُ أُولَٰئِكَ هُوَ يُبْورُ ﴿٣٠١﴾

Terjemahnya:

Barangsiapa yang menghendaki kemuliaan, maka bagi Allah-lah kemuliaan itu semuanya. kepada-Nyalah naik perkataan-perkataan yang baik dan amal yang saleh dinaikkan-Nya. dan orang-orang yang merencanakan kejahatan bagi mereka azab yang keras. dan rencana jahat mereka akan hancur.³⁰²

²⁹⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 726.

³⁰⁰Abi Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 308.

³⁰¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 349.

³⁰²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 617.

Sementara untuk mendapatkan makrifat, maka dapat ditempuh dua jalan. Kedua jalan ini telah diisyaratkan Alquran:

- a) Bagi orang yang kuat (berilmu), mereka memulai dari makrifat kepada Allah swt., kemudian dengan makrifat itu, ia mengenal selain Allah.³⁰³ Sebagaimana isyarat QS Fuṣṣilat/41: 53.

سُنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

Terjemahnya:

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Alquran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?³⁰⁴

QS Āli ‘Imrān/3: 18.

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾

Terjemahnya:

Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan dia (yang berhak disembah), yang menegakkan keadilan. Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan melainkan dia, yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.³⁰⁵

Dari penyaksian inilah, menurut al-Gazālī munculnya pandangan sebagian orang (sufi) ketika ditanya tentang Tuhan dengan pertanyaan:

³⁰³ Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 308.

³⁰⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 692.

³⁰⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 65.

بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ قَالَ عَرَفْتُ رَبِّي وَلَوْلَا رَبِّي لَمَا عَرَفْتُ رَبِّي³⁰⁶

Artinya:

Dengan apa kamu mengenal Tuhanmu ? ia lalu menjawab saya mengenal Tuhanku dengan Tuhanku, jikalau bukan Tuhanku, niscaya saya tidak mengenal Tuhanku.

- b) Bagi orang yang lemah (*'awām*), memulai makrifat mereka dari amalan (perbuatan), kemudian meningkat kepada pembuat amalan (Allah swt.).³⁰⁷

Ayat-ayat yang menunjukkan isyarat terhadap hal ini adalah QS Fuṣṣilat/41:

53.

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ³⁰⁸

Terjemahnya:

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Alquran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?³⁰⁸

QS Yūnus/10: 101.

قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ³⁰⁹

Terjemahnya:

Katakanlah: "perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi. Tiadakah bermanfaat tanda kekuasaan Allah dan rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang-orang yang tidak beriman".³⁰⁹

³⁰⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 308.

³⁰⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 308.

³⁰⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 692.

³⁰⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 295.

QS al-Mulk/67: 3-4.

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ۚ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ ۚ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۚ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾

Terjemahnya:

Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang. Maka Lihatlah berulang-ulang, adakah kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang?³¹⁰

QS al-Kahfi/18: 109.

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾

Terjemahnya:

Katakanlah: sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)".³¹¹

Dari kedua jalan yang telah disebutkan di atas, maka jalan kedualah yang banyak ditempuh kebanyakan orang, karena dianggap mudah dan terbuka luas bagi “*al-sālikīn*” (orang yang berjalan di jalan Allah). Untuk itulah kebanyakan perintah Alquran mengajak untuk *tadabbūr*, dan *tafakkur*, untuk mengambil i’tibar dan memperhatikan tanda-tanda kekuasaan-Nya yang luar biasa banyaknya.

³¹⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 822.

³¹¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 417.

Setelah al-Gazālī menguraikan secara detail gagasannya tentang konsep *al-mahabbah* berdasarkan ayat-ayat Alquran dan hadis yang pada substansinya adalah bagaimana seorang hamba lebih mengutamakan dan lebih mencintai Allah dan Rasul-Nya dari segala sesuatu yang ia miliki di dunai (bentuk kecintaan hamba kepada Allah). Selanjutnya, al-Gazālī menjelaskan bentuk kecintaan Allah swt. terhadap hambanya. Menurutnya hal ini memiliki dasar yang sangat kuat dalam Alquran dan hadis. Ayat-ayat Alquran yang dimaksud adalah QS al-Şaf/61: 4.

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنِينَ مَرْصُوصًا ﴿٤﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah menyukai orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh.³¹²

QS Āli ‘Imrān/3: 31.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

Terjemahnya:

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.³¹³

QS al-Baqarah/2: 222.

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

Terjemahnya:

³¹²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 805.

³¹³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 67.

Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.³¹⁴

Hadis yang digunakan al-Gazālī untuk menjelaskan bentuk cinta Allah swt. kepada hambanya yang bertaubat adalah hadis yang diriwayatkan Anas dari Rasūlullāh saw., sebagai berikut:

وَقَدْ رَوَى أَنَسُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ وَالتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ ثُمَّ تَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ³¹⁵

Artinya:

Anas meriwayatkan dari Rasūlullāh saw. bahwasanya beliau bersabda, jika Allah swt. mencintai hambanya, maka dosanya tidak akan mendatangkan kemudharatan baginya dan orang yang bertaubat seperti orang yang tidak memiliki dosa, kemudian Rasūlullāh membaca ayat pada QS. al-Baqarah/2: 222, “sesungguhnya Allah saw. mencintai hambanya yang bertaubat”.

Makna hadis kemudian dijelaskan lagi bahwa ketika Allah swt. mencintai hambanya, Dia mengampuninya sebelum ia meninggal dunia dan dosanya yang lalu tidak menyebabkan ia disiksa walaupun dosanya itu banyak sebagaimana tidak berbekasnya dosa yang dilakukan oleh orang kafir setelah masuk Islam.³¹⁶

Hadis-hadis lain yang menjelaskan tentang bentuk kecintaan Allah swt. kepada hambanya, cukup beragam seperti:

³¹⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 444.

³¹⁵Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 318.

³¹⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 318. Redaksi aslinya sebagai berikut: وَمَعْنَاهُ أَنَّهُ إِذَا أَحَبَّهُ تَابَ عَلَيْهِ قَبْلَ الْمَوْتِ فَلَمْ تَضُرَّهُ الذَّنُوبُ الْمَاضِيَةُ وَإِنْ كَثُرَتْ كَمَا لَا يَضُرُّ الْكَافِرَ الْمَاضِيَ بَعْدَ الْإِسْلَامِ

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعْطِي الدُّنْيَا مَنْ يُحِبُّ وَمَنْ لَا يُحِبُّ وَلَا يُعْطِي الْإِيمَانَ إِلَّا مَنْ يُحِبُّ (أَخْرَجَهُ الْحَاكِمُ وَصَحَّحَ إِسْنَادَهُ وَابْتِهَاقَهُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ)³¹⁷

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda sesungguhnya Allah swt. memberikan dunia kepada orang yang disukai-Nya dan kepada orang yang tidak disukai-Nya, namun ia tidak memberi iman kecuali kepada orang yang disukainya.

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ وَمَنْ تَكَبَّرَ وَضَعَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَكْثَرَ ذِكْرَ اللَّهِ أَحَبَّهُ اللَّهُ (أَخْرَجَهُ ابْنُ مَاجَهٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ بِإِسْنَادٍ حَسَنٍ)³¹⁸

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda; barang siapa rendah diri karena Allah swt. niscaya Allah mengangkat derajatnya. Barang siapa yang sombong, niscaya Allah merendahkan derajatnya. Barang siapa memperbanyak zikir kepada Allah, niscaya ia akan dicintai oleh Allah swt.

Hadis-hadis tersebut di atas, sangat jelas menggambarkan bentuk-bentuk kecintaan Allah swt. kepada hamba yang dicintainya disebabkan karena ibadahnya. Selain itu, ada pula hadis yang menunjukkan adanya indikator seorang hamba telah mendapatkan cinta dari kekasihnya yakni Allah swt. Hadis yang dimaksud oleh al-Gazālī ialah:

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا ابْتَلَاهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ الْحُبُّ الْبَالِغُ اقْتَنَاهُ قِيلَ وَمَا اقْتَنَاهُ قَالَ لَمْ يَتْرُكْ لَهُ أَهْلًا وَلَا مَالًا (أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي عَتَبَةَ الْخَوْلَانِيِّ)³¹⁹

Artinya:

Rasūlullāh saw. Bersabda; Apabila Allah swt. mencintai seorang hamba, niscaya Allah mengujinya. Apabila Allah sangat mencintainya, niscaya Allah mencukupkannya. Lalu seorang bertanya, apakah kecukupan itu ? beliau bersabda, Allah tidak meninggalkan untuknya keluarga dan harta.

³¹⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 318.

³¹⁸Muḥammad bin 'Isā bin Saurah bin Mūsa bin al-Dahak al-Turmuḏī, *Sunan al-Turmuḏī* Juz IV (Cet. I; Riyād: t.pt, t.th), h. 458. Lihat juga Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 318.

³¹⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 320.

Hadis berikutnya:

إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدًا ابْتَلَاهُ فَإِنْ صَبَرَ اجْتَبَاهُ فَإِنْ رَضِيَ اصْطَفَاهُ (من حديث علي من أبي طالب)³²⁰

Artinya:

Ketika Allah swt mencinyai seorang hamba, niscaya Dia mengujinya, jika hamba itu sabar, niscaya Dia memilihnya, dan jika ia ridha, niscaya Dia memilihnya.

Mengenai makna hadis ini, maka dikutiplah pernyataan sebagian ulama sufi yang mengatakan bahwa “ketika saya melihat kamu mencintai Allah swt. dan mendapat cobaan, maka katahuilah bahwa Allah hendak memilihmu”.³²¹

Hadis berikutnya adalah hadis yang menunjukkan bahwa seorang hamba yang dicintai oleh Allah swt., memiliki kepekaan spiritual (kontrol) dalam melakukan segala aktivitas yang bersumber dari dalam dirinya sendiri, sebagaimana redaksi hadis berikut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدًا جَعَلَ لَهُ وَاعِظًا مِنْ نَفْسِهِ وَزَاجِرًا مِنْ قَلْبِهِ يَأْمُرُهُ وَيَنْهَاهُ (أخرجه أبو منصور الديلمي من حديث أم سلمة بإسناد حسن)³²²

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda, apabila Allah swt. mencintai seorang hamba, niscaya Allah menjadikan penasehat dalam dirinya sendiri dan pencegah dalam hatinya, meynuruh dan melarangnya.

إِذَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ خَيْرٍ بَصَرَهُ بِعُيُوبِ نَفْسِهِ (أخرجه أبو منصور الديلمي من حديث أنس بإسناد ضعيف)³²³

Artinya:

³²⁰Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 320.

³²¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 320.

³²²Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 320.

³²³Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 320.

Jika Allah swt. menghendaki seorang hamba itu baik, niscaya Allah swt. memperlihatkan akan kekurangannya sendiri.

Sepanjang uraian di atas, telah tergambar bagaimana al-Gazālī melakukan penafsiran terhadap Alquran. Jika dilihat dari aspek metodologi tafsir, maka sangat konsisten terhadap sumber penafsiran Alquran dengan Alquran, dengan hadis dan pandangan ulama, hanya saja terkadang tidak memperhatikan konteks yang dibicarakan oleh ayat. Jika ia melihat konteks yang dibicarakan ayat, maka itu hanya memahami secara ijmalī (global) kemudian mencari ayat lain yang berbicara tentang hal tersebut.

Bentuk penafsiran al-Gazālī yang sangat menonjol dalam memahami Alquran adalah memilih kata dalam ayat tersebut yang mengandung makna spiritualitas (potensi-potensi hati), kemudian mencoba mencari ayat-ayat Alquran yang menjelaskan tentang makna kata yang dipilihnya, kemudian mencari hadis yang menjelaskan atau senada.

Dari sinilah sebenarnya al-Gazālī memulai melakukan penafsiran sufistik terhadap Alquran yang dianggap sebagian ulama keluar dari konteks ayat yang pertama. Walaupun dalam uraian selanjutnya al-Gazālī sangat konsisten dengan Alquran, hadis maupun pandangan ulama.

Aspek yang menonjol lainnya dalam penafsiran al-Gazālī adalah melakukan penafsiran yang terkesan mengikuti pandangan tasawufnya. Hal ini senada dengan kritikan ulama terhadapnya bahwa kaum sufi dalam menafsirkan Alquran hanya mencari-cari legitimasi terhadap pandangan tasawufnya agar terkesan itu adalah bersumber dari Alquran.

d. Konsep *murābaṭah*: *murāqabah* dan *muḥāsabah*

Murāqabah dan *muḥāsabah* adalah istilah yang dikenal dalam konsep tasawuf sebagai *maqām* yang harus di lalui oleh seorang sufi dalam perjalanannya menuju pencarian ridhah Tuhan. Konsep ini merupakan bagian dari *maqām-maqām* yang telah dirumuskan oleh al-Gazālī yang menjadi salah satu kitab atau sub pembahasan pada jilid empat (*al-munjiyāt*).

Konsep tasawuf tersebut sebagai salah satu *maqām* dalam tasawuf lahir dari sebuah transformasi penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran. Hal ini menunjukkan bahwa konsep tasawuf dalam Islam adalah bersumber dari Alquran. Konsep ini didasarkan pada ayat Alquran yang redaksinya menyebutkan kata “*rābiṭū*” (bersiap siaga). QS Āli ‘Imrān/3: 200.

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢٠٠﴾

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung.³²⁴

Pada ayat tersebut terdapat kata *رَابِطُوا* (bersiap siaga). Kemudian kata ini melahirkan istilah “*murābaṭah*” dalam konsep *maqām* tasawuf al-Gazālī. Di sinilah al-Gazālī mulai menafsirkan ayat Alquran, tanpa memperdulikan *munāsabah* ayat sebelumnya yang berbicara dalam konteks keimanan ahli kitab terhadap apa yang diturunkan kepada mereka, ada yang percaya dan ada pula

³²⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 98.

yang tidak percaya (QS Āli ‘Imrān/3: 200). Namun al-Gazālī meninggalkan *munāsabah* dan *asbāb al-nuzūl* sebagai salah satu aspek yang memiliki peran penting dalam menafsirkan Alquran.

Dari kata “*rābiṭū*” inilah al-Gazālī melakukan penafsiran sufistik yang terlihat keluar jauh dari konteks ayat Alquran dengan menyeret ke dalam konsep tasawuf (*maqām*) dengan mengatakan bahwa “*murābaṭah*” dalam ayat ini mengandung enam hal untuk mendapatkan keberuntungan dalam hidup sebagaimana urainnya berikut ini;

أَوَّلًا بِالْمُشَارَاطَةِ ثُمَّ بِالْمُرَاقَبَةِ ثُمَّ بِالْمُحَاسَبَةِ ثُمَّ بِالْمُعَاقَبَةِ ثُمَّ بِالْمُجَاهَدَةِ ثُمَّ بِالْمُعَانَبَةِ
فَكَانَتْ لَهُمْ فِي الْمُرَابَاطَةِ سِتُّ مَقَامَاتٍ... وَأَصْلُ ذَلِكَ الْمُحَاسَبَةُ وَلَكِنْ كُلُّ حِسَابٍ قَبْعُدُ
مُشَارَاطَةٍ وَمُرَاقَبَةٍ.³²⁵

Artinya;

Maqām pertama adalah *musyārāṭah* (mengadakan persyaratan), *murāqabah* (pengintiaan/pengawasan), *muḥāsabah* (penghitungan atau pemeriksaan) *mu’āqabah* (memberi hukuman), *mujāḥadah* (bersungguh-sungguh), *mu’āṭabah* (mengadakan teguran), maka kesemua itu adalah *murābaṭah* yang mengandung enam *maqāmāt*... Pada prinsipnya adalah *muḥāsabah* dan setiap *muḥāsabah* sesudahnya adalah *musyārāṭah* dan *murāqabah*.

1) *Maqām musyārāṭah*

Maqām musyārāṭah ini adalah *maqām* pertama dari “*murābaṭah*” yakni bagaimana seorang hamba harus membuat persyaratan sendiri terhadap anggota tubuhnya dengan berwasiat untuk memeliharanya dari perbuatan maksiat. Misalnya mata, agar mensyaratkan agar mata tidak memandang kepada yang haram seperti aurat yang bukan mahramnya dan memandang hina orang

³²⁵ Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 381.

lain, akan tetapi memandang keajaiban-keajaiban cinta Tuhan, kitab Tuhan, hadis dan kitab-kitab hikmah.³²⁶

Demikian pula lisan, dipersyaratkan untuk tidak mengumpat, berdusta, mencaci, mengutuk, akan tetapi harus melakukan kebaikan seperti senantiasa digunakan untuk berzikir, menasehati, membaca Alquran, mendamaikan orang yang bertikai dan kebaikan lainnya. QS Qāf/50: 18. menyebutkan:

مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾

Terjemahnya:

Tiada suatu ucapanpun yang diucapkannya melainkan ada di dekatnya malaikat pengawas yang selalu hadir.³²⁷

Sedangkan perut dipersyaratkan untuk meninggalkan kerakusan, membatasi makanan dan makan yang halal, menjauhi yang subhat. Kemudian memulai wasiat anggota tubuh untuk tugas-tugas taat. Inilah syarat-syarat yang diperlukan setiap hari atas dirinya dan istiqamah atasnya.³²⁸

Untuk memperkut penafsirannya, ia mengutip QS al-Zāriyāt/51: 55.

وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٥﴾

Terjemahnya:

Dan tetaplah memberi peringatan, karena sesungguhnya peringatan itu bermanfaat bagi orang-orang yang beriman.³²⁹

³²⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 383.

³²⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 748.

³²⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 383.

³²⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 756.

QS al-Baqarah/2: 235.

وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٣٥﴾

Terjemahnya:

Ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; maka takutlah kepada-Nya, dan Ketahuilah bahwa Allah Maha pengampun lagi Maha penyantun.³³⁰

QS Qāf/50: 16.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾

Terjemahnya:

Dan Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.³³¹

Aya-ayat tersebut di atas mengandung makna *murātabah* terhadap diri sendiri dan *muḥāsabah* sebelum berbuat dan setelah berbuat.

2) *Maqām murāqabah* (pengintaian/pengawasan)

Maqām kedua ini ditafsirkan dari QS al-Nisā/4: 1.

إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.³³²

QS al-‘Alaq/96: 14.

أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾

Terjemahnya:

³³⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 48.

³³¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 478.

³³²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 99.

Tidaklah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat segala perbuatannya?³³³

QS al-Ma'ārij/70: 32-33.

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴿٣٣﴾ وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَتِهِمْ قَائِمُونَ ﴿٣٢﴾

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya. Dan orang-orang yang memberikan kesaksiannya.

Hadis yang menjadi penjelasan terhadap ayat-ayat di atas adalah hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurairah dan 'Umar bin Khaṭṭab, ketika malaikat Jibrīl bertanya kepada Rasūlullāh saw. tentang *iḥsān*, sebagaimana berikut:

سَأَلَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِحْسَانِ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْبُدُ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ (متفق عليه من حديث أبي هريرة ورواه مسلم من حديث عمر)³³⁴

Artinya:

Malaikat Jibrīl a.s. bertanya tentang *iḥsān* dan Rasūlullāh saw. menjawab sembahlahm Allah swt. seolah-olah melihatnya, jika kamu tidak dapat melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.

Untuk mempertegas penafsirannya, ia mengutip beberapa pendapat ulama, seperti Ibn Mubārak ketika ditanya oleh seorang laki-laki mengenai penafsiran *murāqabah*, maka Ibn Mubārak menjawab “jadilah kamu selamanya seolah-olah melihat Allah ‘Azza wa Jalla. ‘Abd. al-Wāḥid berkata “apabila Tuhanku selalu mengawasiku, maka saya tidak peduli dengan yang

³³³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 905.

³³⁴Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin Muḡirah bin Bardazbah al-Bukhārī al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz I (Al-Qāhira: t.pt, 1400 H), h. 33. Lihat juga Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 384.

lain-Nya. Abū ‘Usmān al-Magribī berkata “utama-utamanya sesuatu yang diharuskan oleh manusia kepada dirinya adalah *muḥāsabah* dan *murāqabah*”. Ibn ‘Aṭaillāh’ berkata “ketaatan yang paling utama adalah *murāqabah* kepada Allah swt. dalam setiap waktu”.³³⁵

Al-Jarirī berkata “urusan kita didirikan atas dua hal pokok yaitu bahwa kamu mengharuskan dirimu *murāqabah* kepada Tuhanmu dan ilmu berdiri di atas zahiriyahnya. Abu ‘Usmān berkata” Abū Ḥafṣah berkata kepadaku apabila kamu duduk dengan orang lain, maka jadilah kamu penasehat kepada dirimu dan hatimu dan janganlah terbujuk atas berkumpulnya mereka, karena sesungguhnya mereka mengawasi atas zahiriyahmu dan Allah swt. selalu mengawasi atas batinmu”.³³⁶

Akhir dari sebuah *murāqabah* terhadap Tuhan kepada dirinya dalam menyiapkan perbekalan akhiratnya, menurut al-Gazālī tergambar dalam QS al-Bayyinah/98: 8.

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ

Terjemahnya:

Balasan mereka di sisi Tuhan mereka ialah syurga 'Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah

³³⁵Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 384.

³³⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 384.

ridha terhadap mereka dan merekapun ridha kepadanya. yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tuhannya.³³⁷

Selain ayat ini, ia juga mengutip pendapat Zunnūn al-Miṣrī untuk mendukung pemahamannya yakni ketika Zunnūn ditanya “dengan apa seorang hamba memperoleh surga”? Zunnūn menjawab “dengan lima perkara yaitu istiqamah yang tidak ada padanya penyimpangan, ijtihat yang tidak dilakukan dengan kelalaian, *murāqabah* kepada Allah swt. pada tempat yang tersembunyi maupun yang terang, bersiap menghadapi kematian dengan bekal dan *muḥāsabah* kepada dirinya sebelum dilakukan *muḥāsabah*.”³³⁸ Sementara al-Murtasyī al-Naisabūrī berpendapat bahwa *murāqabah* adalah menjaga hati dan memperhatikan yang gaib beserta setiap kejaan mata dan perkataan.³³⁹

3) *Maqām muḥāsabah* (perhitungan/pemeriksaan)

Konsep *muḥāsabah* ini didasarkan pada QS al-Ḥasyr/59: 18.

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۚ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.³⁴⁰

Al-Gazālī begitu tegas menyatakan bahwa ayat inilah yang menunjuk adanya konsep *muḥāsabah* dalam Islam yang kemudian diformulasikan dalam

³³⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 908.

³³⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 385.

³³⁹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 385.

³⁴⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 799.

konsep tasawuf menjadi suatu *maqām* melalui amal perbuatan manusia.

Berdasarkan ayat ini pulalah ‘Umar mengatakan bahwa;

قال عمر رضي الله تعالى عنه حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسَبوا وزنوها قبل أن تُوزنوا³⁴¹

Artinya:

“Umar berkata; periksalah dirimu sebelum kamu diperiksa dan timbanglah dirimu sebelum kamu ditimbang”.

Untuk lebih memperkuat, ia mengutip sebuah hadis, sebagai berikut:

وَفِي الْخَبَرِ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِي فَقَالَ أُمْسِتَوْصِ أَنْتَ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ إِذَا هَمَمْتَ بِأَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ فَإِنْ كَانَ رُشْدًا فَاْمُضِهِ وَإِنْ كَانَ غِيًّا فَانْتِهِ عَنْهُ³⁴²

Artinya:

Dalam sebuah hadis bahwasanya Rasūlullāh saw. didatangi seorang laki-laki dan berkata ya Rasūlullāh saw. berilah aku wasiat ! beliau menjawab apakah anda meminta wasiat ? laki-laki itu menjawab, “ya” maka Rasūlullāh saw. bersabda apabila bercita-bercita dengan suatu perkara, maka berfikirilah dengan akibatnya, jika cita-cita itu benar, maka laksanakanlah dan jika sesat, maka berhentilah dari padanya.

Ayat lain yang menjadi landasan konsep *muḥāsabah* adalah QS al-A’rāf/7: 201.

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَافٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa bila mereka ditimpa was-was dari syaitan, mereka ingat kepada Allah, maka ketika itu juga mereka melihat kesalahan-kesalahannya.³⁴³

³⁴¹Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 391.

³⁴²Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 391.

³⁴³Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 237.

QS al-Qiyāmah/75: 2.

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾

Terjemahnya:

Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri).³⁴⁴

Al-Ḥasan mengomentari ayat ini dengan mengatakan bahwa; tidak dijumpai seorang mukmin kecuali ia mencaci dirinya. Apa yang kamu kehendaki dengan perkataanku, makananku, dan minumanku ? dan orang yang zalim melangsungkan langkah dengan tidak mencaci dirinya.³⁴⁵

4) *Maqām mu'āqabah* (penyiksaan diri)

Maqām mu'āqabah ini adalah suatu upaya untuk memberlakukan sanksi kepada anggota tubuh yang teledor atau melakukan maksiat. Misalnya ketika perutnya memakan sesuap makanan subhat, maka ia menyiksa perutnya dengan lapar. Riwayat lain dari Manṣūr bin Ibrāhīm bahwa seorang laki-laki ahli ibadah berbicara dengan seorang wanita yang bukan muhrimnya, hingga ia meletakkan tangannya di atas pakaian wanita tersebut, kemudian ia menyesal, lalu ia meletakkan tangannya di atas api sampai kering.³⁴⁶

5) *Maqām al-mujāhadah*

Maqām mujāhadah ini adalah makam yang di dalamnya juga berusaha memberlakukan sanksi kepada anggota tubuh yang telah melakukan maksiat karena keteledorannya meninggalkan beberapa amalan, sehingga apa yang

³⁴⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 853.

³⁴⁵Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 393.

³⁴⁶Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 393.

ditinggalkan itu akan diberi macam-macam tugas untuk penambahan terhadap apa yang hilang dan memperoleh kembali terhadap apa yang teledor.³⁴⁷

Misalnya ‘Umar bin Khattāb menghukum dirinya ketika meninggalkan salat jama’ah dengan menyedekahkan tanahnya seharga 2000 dirham. Ibn ‘Umar juga pernah meninggalkan salat berjama’ah dan mengakhirkan salat magrib, maka ia menggantinya dengan menghidupkan malam itu beribadah semalam suntuk dan memerdekakan dua budak karena mengakhirkan salat magrib.³⁴⁸ Masih banyak kisah-kisah orang sufi yang bersungguh-sungguh dalam wirid mereka, namun sering dianggap berlebihan dalam ibadahnya.

Al-Gazālī dalam hal ini justru membenarkan perilaku seperti itu dengan mengambil dasar dari ayat-ayat Alquran sebagaimana disebutkan dalam QS al-Mukmin/40: 60.

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾

Terjemahnya:

Dan Tuhanmu berfirman: "berdoalah kepada-Ku, niscaya akan kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembah-Ku akan masuk neraka jahannam dalam keadaan hina dina".³⁴⁹

Ayat ini, dijelaskan dalam sebuah hadis sebagai berikut:

³⁴⁷Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 395.

³⁴⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 395.

³⁴⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 679.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رَحِمَ اللهُ أَقْوَامًا يَحْسِبُهُمُ النَّاسُ مَرْضَى وَمَا هُمْ بِمَرْضَى (لم أجد له أصلاً في حديث مرفوع لا لكن رواه أحمد في الزهد موقوفاً على في كلام له)³⁵⁰

Artinya:

Rasūlullāh saw. bersabda; Allah swt., menyayangi suatu kaum yang disangka oleh manusia bahwa mereka adalah sakit, padahal mereka tidak sakit.

Mengenai penafsiran ayat dan hadis ini, al-Gazālī merujuk kepada penafsiran al-Ḥasan yang menjelaskan bahwa yang dimaksud hadis ini adalah “mereka yang disungguhkan oleh beribadah”, sedangkan ayat tersebut dijelaskan sebagai berikut:

قَالَ الْحَسَنُ يَعْمَلُونَ مَا عَمِلُوا مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ وَيَخَافُونَ أَنْ لَا يُنْجِيَهُمْ ذَلِكَ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ³⁵¹

Artinya:

Al-Ḥasan berkata; mereka mengerjakan amalan kebaikan dan mereka takut bahwa yang demikian itu tidak dapat menyelamatkan dari siksa Allah swt.

6) *Maqām al-mu’ātabah* (mencela diri)

Dalam *maqām* ini, al-Gazālī berangkat dari sebuah asumsi bahwa musuh yang paling besar dalam diri setiap individu manusia adalah hawa nafsu (nafsu amarah) yang cenderung kepada kejelekan dan lari dari kebaikan.³⁵² Asumsi ini didasarkan pada firman Allah swt. QS Yūsuf/12: 53.

﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ۖ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

Terjemahnya:

³⁵⁰ Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 395.

³⁵¹ Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 395.

³⁵² Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 403.

Dan Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha pengampun lagi Maha penyanyang.³⁵³

Selanjutnya, manusia senantiasa diperintahkan untuk mensucikan jiwanya dari sifat-sifat yang buruk. QS al-Syams/91: 7-9.

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٧﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿٨﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan Sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.³⁵⁴

Ayat ini menunjukkan adanya perjuangan (*mujāhadah*) yang terkandung di dalamnya unsur paksaan (poses) untuk beribadah kepada Tuhan agar tecegah dari hawa nafsu, maka lakukan pencelaan, pencacian, penghinaan dan perendahan, maka nafsumu menjadi *lawwāmah* (nafsu pencela) untuk mengharap agar menjadi nafsu *mutmainnah* (nafsu yang tenang) yang masuk dalam golongan hamba yang ridha dan diridhai.³⁵⁵

Terdapat pula dalam firman Allah swt. kepada Nabi 'Isā a.s. yang mengatakan “hai anak cucu Adam ! nasehatilah, jika kamu menerima nasehat, maka nasehatilah manusia. Firman Allah swt. QS al-Anbiyā'/21: 1-3.

أَقْرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ ﴿١﴾ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ
إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾ لَا هِيَ قُلُوبُهُمْ ... ﴿٣﴾

³⁵³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 325.

³⁵⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 896.

³⁵⁵Abī Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 403.

Terjemahnya:

Telah dekat kepada manusia hari menghisab segala amalan mereka, sedang mereka berada dalam kelalaian lagi berpaling (daripadanya). Tidak datang kepada mereka suatu ayat Alquran pun yang baru (di-turunkan) dari Tuhan mereka, melainkan mereka mendengarnya, sedang mereka bermain-main, (lagi) hati mereka dalam keadaan lalai.³⁵⁶

Hadis yang menjelaskan tentang kriteria orang yang pintar, salah satunya adalah orang yang mampu menundukkan hatinya dalam beramal kebajikan, sebagaimana redaksi hadis berikut:

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ الْكَئِيسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ
وَالْأَحْمَقُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ الْأَمَانِيَّ³⁵⁷

Artinya:

Orang pandai adalah orang yang dapat menundukkan dirinya dan beramal untuk sesudah mati dan orang yang dungu adalah orang yang mengikuti dirinya kepada hawa nafsunya dan berangan-angan kepada Allah swt. dengan segala angan-angan.

Pada sub ini, al-Gazālī membuat pernyataan setelah mengetengahkan beberapa kisah orang-orang sufi dalam bermunajat kepada Allah dengan mencaci umurnya (introspeksi diri) yang panjang dengan ibadah yang kurang. Dalam pernyataannya ia menegaskan bahwa inilah jalan hidup kaum sufi bermunajat kepada Allah, mereka mencaci dirinya dalam rangka mencari keridhaan dengan tujuan memperoleh peringatan dan penjagaan, “barang siapa yang meninggalkan *mu’ātabah* dan munajat, maka ia termasuk orang yang tidak menjaga dirinya”.

Dari uraian di atas, tergambar bagaimana al-Gazālī merumuskan konsep-konsep tasawuf yang berpijak pada Alquran dan hadis sehingga dapat

³⁵⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 448.

³⁵⁷Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 405.

melahirkan suatu rumusan atau konsep tasawuf. Al-Gazālī meyakini betul bahwa konsep *maqām-maqām* yang ia gagas dalam tasawufnya itu memiliki landasan syar'i atau bersumber dari Alquran dan hadis. Hal inilah yang dianggap al-Gazālī berbeda dengan sufi lainnya, sekaligus alasan mengapa al-Gazālī disebut sufi yang mengkopromikan syariah dan tasawuf atau zahir dan batin.

B. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Gazālī dalam Konteks Masyarakat Modern

1. Dialektika pemikiran tasawuf dan fikih

Dalam sejarah perjalanan keilmuan al-Gazālī, telah banyak mengalami dinamika dari berbagai disiplin ilmu, misalnya dari seorang fuqaha, teolog, filosof dan yang terakhir menjadi seorang sufi. Dari situ al-Gazālī terlihat sangat matang dalam membahas suatu persoalan, karena secara tidak langsung ia melihat suatu permasalahan tidak secara parsial, akan tetapi dari berbagai dimensi disiplin ilmu secara holistik dan komprehensif.

Dalam bagian ini, penulis merasa penting untuk menegaskan kembali bahwa penelitian ini adalah penelitian terhadap penafsiran sufistik yang menjadikan kitab "*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*" karya al-Gazālī sebagai obyek penelitian. Kitab "*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*" ditulis ketika ia sudah menjadi seorang praktisi tasawuf (sufi), maka pembahasan ini akan lebih banyak menyentuh hal-hal yang berbau intuitif yang hubungannya dengan epistemologi dan penafsiran al-Gazālī dalam memberi interpretasi terhadap Alquran.

Dasar empiris al-Gazālī membentuk kekhasannya dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang lebih memilih pendekatan intuitif dengan bangunan

epistemologi tafsir sufistik untuk menjelaskan dan mendukung keutamaan religius dalam menemukan kebenaran yang hakiki. Al-Gazālī sebenarnya hendak menegaskan tersedianya ruang kosong untuk ilmu keislaman dalam perkembangan pengetahuan ilmiah adalah mungkin seiring pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman jika dilihat dalam perspektif Indonesia, maka yang dibutuhkan adalah bagaimana melestarikan bangunan epistemologi ulama abad pertengahan untuk menjawab problem umat manusia, seperti problem kekeliruan mental, kekeliruan intelektual, kekeliruan rasio, hilangnya aspek-aspek manusiawi pada manusia, ketidakpastian sejarah, ketidakpastian realitas, ketidakpastian dalam pengetahuan, dan pemikiran reduktif. Teori empiris al-Gazālī memiliki keunggulan dalam melahirkan kekhasan ilmu-ilmu keislaman, yang relevan untuk pengembangan dan pelestarian ilmu keislaman di Indonesia.

Dalam perspektif pemikiran sufistik al-Gazālī dalam konteks Indonesia dapat di arahkan pada beberapa hal berikut:

- a. Kontribusi kehidupan sosial keagamaan dan kehidupan akhirat, berupa penyentuhan jiwa, perbaikan akhlak, pendekatan diri kepada Allah
- b. Kontribusi keilmuan agama berdasarkan kebutuhan model keberagamaan.
- c. Kontribusi kebudayaan, kesejahteraan manusia serta keterlibatan pada kehidupan kemasyarakatan.

Salah satu ide cemerlang al-Gazālī, dalam khazanah intelektual Islam adalah memadukan atau mencari formulasi tasawuf dengan fikih dalam satu kemasan yang sangat dinamis. Sebagian kalangan dalam masyarakat modern menganggap bahwa cara berpikir ala fikih, tidak selalu bisa menyelesaikan masalah-masalah yang terjadi dalam masyarakat Islam yang semakin berkembang, apalagi kalau sudah menyangkut kasus-kasus yang sifatnya multidisipliner. Misalnya, ketika muncul isu-isu tentang globalisasi, kerukunan antar umat beragama, multikulturalisme dan sebagainya, cara berpikir ala fikih terkesan kaku ketika menjawab masalah-masalah tersebut, bahkan terkesan justru menghalang-halangi munculnya konsep-konsep tersebut.

Pola pikir fikih dan pola pikir tasawuf merupakan dua hal yang terlihat memiliki perbedaan dalam menyikapi persoalan. Fikih cenderung memfonis dengan bahasa hukum yakni halal atau haram atautkah boleh dan tidak boleh. Sedangkan tasawuf cenderung bebas dan serba boleh. Cara berfikir ala tasawuf, menjadikan sebagian penganutnya lepas dari ranah-ranah hukum syariat, sehingga muncullah pemikiran-pemikiran yang permisif dalam segala bidang. Mereka mengibaratkan semua jalan yang ditempuh manusia itu, seperti sungai-sungai yang bermuara ke laut. Ada di antara sungai-sungai itu yang besar, ada yang kecil ada yang jernih, ada yang keruh, ada yang bersih dan ada yang kotor, tetapi tatkala sungai-sungai yang bermacam-macam itu sampai di laut, maka semuanya menjadi bersih karena sifat-sifat air laut yang dapat membersihkan dan menjernihkan segala macam air yang masuk ke dalamnya.

Dalam perjalanan sejarah umat Islam, kedua pola pikir itu, yaitu pola pikir fikih dan tasawuf itu, pernah mengalami kejayaannya masing-masing, sehingga pada periode tertentu muncul kitab-kitab fikih yang hebat-hebat seperti "*Al-Umm*" karya Imām al-Syāfi'ī, "*Mazāhib al-Arba'ah*" karya Ibn Rusyd dan sebagainya. Pada periode lainnya, muncul kitab-kitab tasawuf yang hebat.

Olehnya itu, tanpa disadari cara berpikir ala fikih justru berkembang di zaman modern, terutama pada masa-masa industrialisasi dan modernisasi hingga sekarang. Tampaknya manajemen dunia industri dan perusahaan-perusahaan modern, justru cocok dengan gaya berpikir ala fikih, bukan gaya berpikir ala tasawuf, karena manajemen perusahaan memerlukan ketertiban, akuntabilitas, penghargaan dan hukuman. Karena itu, setiap perusahaan maju, memiliki standar mutu pelayanan yang jelas, target yang jelas, dan aturan-aturan yang jelas. Pelanggaran peraturan-peraturan atau tidak memenuhi standar yang ditetapkan, maka dia akan terkena sanksi-sanksi administratif dan tidak bisa bergabung dengan sistem yang diperlakukan di dalam organisasi perusahaan tersebut. Dengan dasar itulah muncul konsep-konsep manajemen ala fikih seperti *Total Quality Manajemen* (TQM), Manajemen Mutu Terpadu (MMT), sistem ISO 9000: 2001 dan sebagainya, yang menetapkan standard dan aturan-aturan tertentu yang harus dipatuhi secara ketat oleh anggota perusahaan (organisasi).

Sementara itu, cara berpikir tasawuf tidak bisa berkembang dalam dunia perusahaan, tetapi justru berkembang pada dunia sosial dan politik. Ketika menyangkut masalah sosial dan kehidupan sosial, masalah fikih banyak

dikesampingkan, karena dinamika kehidupan sosial berkembang jauh lebih cepat daripada dunia-dunia lain, sehingga gaya berpikir tasawuf cenderung lebih pas digunakan daripada berpikir ala fikih. Banyak para aktivis sosial yang berpikir jauh melampaui fikih, karena fikih selalu datang belakangan dengan bahasa boleh atautkah tidak boleh, sehingga para aktivis sosial enggan berpikir ala fikih.

Bila menginginkan suatu keadaan yang tertib dan aman, maka fikih perlu ditegakkan, bila keadaan sosial tidak stabil, banyak pelanggaran HAM, dan banyak kejahatan, maka fikih perlu ditegakkan. Tetapi jika masyarakat statis, tidak ada perkembangan, tidak ada dinamika, maka perlu menerapkan ala berpikir tasawuf dengan sedikit mengabaikan fikih agar muncul gejolak, muncul isu-isu, muncul dinamika dan seterusnya.³⁵⁸

Terlepas dari perbedaan pola pikir tersebut dalam kehidupan masyarakat, al-Gazālī datang dengan memberi inspirasi bahwa fikih dan tasawuf dua hal yang tidak terpisahkan. Fikih adalah landasan dalam implementasi praktis dan tasawuf sebagai semangat ketuhanan bahwa setiap perbuatan pada hakikatnya bermuara atau menjadi media pendekatan kepada Allah swt. yang menjadi tujuan akhir manusia.³⁵⁹

Oleh karena itu, gagasan yang paling mendasar al-Gazālī dalam mewujudkan masyarakat yang dinamis, tentram dan damai adalah manusia

³⁵⁸<http://www.scribd.com/doc/> Published by Dr. Munirul Abidin, /Fikih-vs-Tasawuf-Kehidupan-Kontemporer/diakses/23/8/2013.

³⁵⁹M. Amin Abdullah, *Al-Gazālī di Muka Cermin Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsep Etika dalam Agama, dalam Ulumul Alquran* (Jakarta: LSAF & ICMI, No. 1, Vol. V, 1994), h. 47.

harus memiliki akhlak mulia sebagai acuan dalam berinteraksi sosial, karena akhlak mulia akan menciptakan rasa kasih sayang dan saling menghormati dalam setiap individu sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

2. Penafsiran sufistik al-Gazālī dalam konteks masyarakat modern

Pada bagian ini, peneliti akan berusaha melihat realitas gaya hidup manusia modern yang sangat membutuhkan sentuhan tasawuf yang dianggap sudah mulai kehilangan spiritualitas dalam segala aspek kehidupannya.³⁶⁰ Pada dasarnya kehidupan modern tidak berarti tercela, namun tasawuf ingin jika kehidupan modern tidak lari dari tujuan penciptaan manusia yaitu beribadah kepada Allah. Hal ini dapat dilihat pada tujuan tasawuf yakni menghendaki agar sufi (manusia) berada sedekat mungkin dengan Tuhan untuk menemukan kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat.³⁶¹ Dalam praktiknya, sufi lebih menekankan pada aspek rohani dari pada jasmani, aspek akhirat dari pada dunia, dan aspek *esoterik* dari pada *eksoterik*.³⁶²

³⁶⁰Menurut Achmad Mubarak, zaman modern ditandai dengan dua ciri, yaitu: (1) penggunaan teknologi dalam berbagai aspek kehidupan manusia, dan (2) berkembangnya ilmu pengetahuan sebagai wujud dari kemajuan intelektual manusia. Nurcolish Madjid, sebagaimana ditulis oleh Budhy Munawar Rachman, mengatakan bahwa zaman modern adalah zaman ketika orang berpendapat bahwa kebutuhan pokok manusia (sandang, pangan, dan papan) harus diatur sesederhana mungkin, sehingga bisa ditingkatkan sejauh mungkin. Lihat Achmad Mubarak, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif* (Cet. I; Jakarta: Kerjasama IIMaN dan Hikmah, 2002), h. 167. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedia Nurcolish Madjid* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2006), h. 3312.

³⁶¹Lihat Muhammad Solikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil* (Cet. I; Semarang: Pustaka Nuun, 2004), h. 97.

³⁶²Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 2.

Jika dilihat dari segi karakteristiknya, tampak ada tiga sasaran dari tasawuf. *Pertama*, bertujuan untuk pembinaan aspek moral yang meliputi perwujudan kestabilan jiwa dan pengendalian hawa nafsu, sehingga manusia konsisten hanya pada keluhuran moral. Tasawuf yang bertujuan moralitas ini, pada umumnya bersifat praktis. *Kedua*, bertujuan untuk *ma'rifatullāh* (mengenal Allah) melalui metode *kasyf al-hijāb* (penyingkapan tabir). Tasawuf jenis ini bersifat teoritis dengan seperangkat ketentuan khusus yang diformulasikan secara sistematis analisis. *Ketiga*, bertujuan untuk membahas sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Tuhan secara mistis, pengkajian garis hubungan antara Tuhan dengan makhluk, terutama hubungan kedekatan dengan Tuhan.³⁶³

Menurut M. Amin Syukur, manusia yang hidup di zaman modern, ternyata menyimpan problema hidup yang sulit dipecahkan. Rasionalisme, sekularisme, materialisme, dan kemajuan teknologi, ternyata tidak menambah kebahagiaan dan ketenteraman hidup manusia, tetapi justru sebaliknya, menimbulkan kegelisahan hidup.³⁶⁴ Dari kenyataan inilah yang oleh Hossein Naṣr, dalam Mulyadhi Kartanegara, menyebabkan munculnya manusia-manusia yang mengalami krisis spiritual.³⁶⁵

³⁶³A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), h. 57.

³⁶⁴M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 177.

³⁶⁵Menurut Mulyadhi, krisis spiritual terjadi sebagai akibat dari pengaruh sekularisasi yang telah cukup lama menerpa jiwa manusia-manusia modern. Pengaruh teknologi yang besar dalam kehidupan modern, dengan sengaja atau tidak, telah menyebarkan pandangan sekuler tersebut sampai ke lubuk jantung dan hati manusia modern. Lihat selengkapnya Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, h. 264.

Gangguan kejiwaan yang dialami oleh manusia modern, menurut Achmad Mubarak, antara lain: (1) kecemasan yang bersumber dari hilangnya makna hidup; (2) kesepian yang bersumber dari hubungan interpersonal di kalangan masyarakat yang tidak lagi tulus dan hangat; (3) kebosanan yang bersumber dari kepalsuan, kepura-puraan, dan kenikmatan sesaat; (4) perilaku menyimpang yang disebabkan oleh kekosongan jiwa sehingga mengantarkan mereka pada perilaku perampokan, perkosaan, atau bahkan pembunuhan, serta (5) psikosomatik yang disebabkan oleh faktor-faktor kejiwaan dan sosial.³⁶⁶

Abū al-Wafā al-Taftāzānī, dalam M. Amin Syukur, mengatakan bahwa gangguan kejiwaan manusia modern, disebabkan oleh empat faktor: (1) kegelisahan karena takut kehilangan apa yang dimiliki, seperti harta dan jabatan; (2) kegelisahan karena timbul rasa takut terhadap masa depan yang tidak disenangi; (3) kegelisahan yang disebabkan rasa kecewa terhadap hasil kerja yang tidak memenuhi harapan; serta (4) kegelisahan yang disebabkan karena dirinya banyak melakukan pelanggaran dan dosa.³⁶⁷

Di tengah kegelisahan itulah banyak di antara manusia modern yang beralih ke praktik spiritual dan beramai-ramai mengikuti kajian mistik. Kerinduan untuk merasakan nikmat spiritualitas dan menemukan nilai-nilai estetis, menyebabkan mereka berbondong-bondong menghadiri berbagai kegiatan yang

³⁶⁶Achmad Mubarak, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, h. 171-174.

³⁶⁷M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, h. 177.

menjanjikan kepuasan spiritual dan pemenuhan gelora mistik. Oleh karena itu, tidak salah jika abad 21 ini disebut sebagai abad spiritualitas.³⁶⁸

Masyarakat Indonesia yang sedang mengalami perkembangan ke arah modernitas,³⁶⁹ juga tidak luput dari fenomena tersebut. Belakangan ini, berbagai seminar tasawuf, paket kajian spiritualitas, dan buku-buku mistik menjadi produk yang paling digandrungi oleh masyarakat perkotaan, dari kelas menengah dan atas. Melihat antusiasnya masyarakat Indonesia, yang mayoritas beragama Islam, untuk terjun ke praktik spiritual, maka ajaran tasawuf dapat memainkan peranan penting. Olehnya itu, para ulama dan cendekiawan Muslim berupaya melakukan reinterpretasi terhadap ajaran-ajaran tasawuf yang sesuai dengan kondisi masa kini. Upaya seperti ini telah dirintis oleh Hamka di penghujung abad ke-20 dalam karyanya "*Tasawuf Modern*".³⁷⁰

Dalam bukunya tersebut, Hamka mengatakan bahwa *zuhud* (membenci kemegahan dunia) bukan merupakan ajaran Islam. Semangat Islam merupakan semangat berjuang, berkorban, dan bekerja. Islam selalu menyeru umatnya

³⁶⁸Budhy Munawar Rachman, "Spiritualitas: Abad Baru dalam Beragama", dalam Hasan M. Noer (ed.), *Agama di Tengah Kemelut* (Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2001), h. 41.

³⁶⁹Lihat Sri Mulyati, dkk., *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Cet. II; Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 4-5.

³⁷⁰Yang dimaksud istilah tasawuf modern adalah mengembalikan pemahaman tasawuf kepada sumber aslinya, yaitu keluar dari budi pekerti yang tercela dan masuk kepada budi pekerti yang terpuji, dengan keterangan modern. Makna semula dari tasawuf harus ditegakkan kembali, yaitu membersihkan jiwa, mendidik, mempertinggi budi pekerti, menekan segala kelobaan dan kerakusan, serta memerangi syahwat yang melebihi keperluan individu. Lihat selengkapnya Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1991), h. 17.

mencari rezki dan mengambil hal-hal yang bisa mengantarkan manusia mencapai kemuliaan, ketinggian, dan keagungan dalam perjuangan hidup.³⁷¹

A. Rivay Siregar menilai bahwa, dari keseluruhan isi buku Hamka tersebut, ditemukan adanya kesejajaran prinsip-prinsip dengan tasawuf al-Gazālī, kecuali dalam hal *'uzlah* (mengasingkan diri dari dunia ramai). Kalau al-Gazālī mensyaratkan *'uzlah* dalam penjelajahan menuju kualitas hakikat, maka Hamka justru menghendaki agar seorang pencari kebenaran hakikat tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat.³⁷²

Penilaian yang sama juga dikemukakan oleh Nurcholish Madjid. Ia mengatakan bahwa tasawuf modern Hamka, sebetulnya masih merupakan satu garis kelanjutan dengan tasawuf yang sudah ada pada abad ke-12, tetapi minus *'uzlah*-nya. Sufisme baru ini merupakan suatu sufisme yang terlibat, artinya bahwa para sufi tidak boleh melepaskan diri dari persoalan-persoalan masyarakat sehari-hari.³⁷³

Jika ditarik garis persamaan, pada prinsipnya tasawuf modern Hamka, tidak berbeda dengan neo-sufisme yang digagas oleh Faḍl al-Raḥmān dalam bukunya yang berjudul *Islām*.³⁷⁴ Menurut Nurcholish Madjid, terjadinya

³⁷¹Hamka, *Tasawuf Modern*, h. 15-16.

³⁷²A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, h. 248.

³⁷³Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedia Nurcholish Madjid*, h. 3316.

³⁷⁴*Neo-Sufisme* adalah sufisme yang diperbaharui. Kalau sufisme konvensional lebih menekankan pada aspek mistis-filosofis, maka dalam sufisme baru ini digantikan dengan prinsip-prinsip Islam ortodoks. Kalau dalam sufisme terdahulu terkesan lebih bersifat individual, maka sufisme baru ini mengalihkan pusat pengamatan kepada sosio-masyarakat muslim. Karakter keseluruhan neo-sufisme adalah puritanis dan aktivis. Lihat Faḍl al-Raḥmān, *Islām*, terj. Ahsin Muḥammad, *Islām* (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1984), h. 194-196.

persamaan itu disebabkan oleh kedua tokoh tersebut sama-sama mendalami pemikiran Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah. Bedanya, neo-sufisme terasa lebih netral, sedangkan tasawuf modern terasa lebih optimistik. Namun, keduanya menunjuk kenyataan yang sama, yaitu jenis sufisme yang terkait erat dengan syari'ah.³⁷⁵

Di awal abad ke-21, Haidar Bagir membentuk IIMaN (*Indonesian Islamic Media Network*), sebuah lembaga kajian tasawuf di Jakarta yang mempopulerkan "Tasawuf Positif".³⁷⁶ Haidar Bagir mengatakan bahwa, tasawuf positif ingin meyakinkan bahwa seorang sufi yang baik adalah orang yang mementingkan amal saleh, yakni amal-amal untuk memperbaiki kualitas lingkungan masyarakat. Seorang sufi yang benar adalah sufi yang giat bekerja untuk kepentingan kehidupan dunianya. Jika ada kelebihan hartanya, dialokasikan untuk kegiatan pemberdayaan masyarakat yang membutuhkan.

Mulyadhi Kartanegara, menilai bahwa tasawuf positif merupakan sebuah alternatif bagi masyarakat muslim Indonesia, sebab ia merupakan ajaran spiritual yang seimbang, tidak terpuruk ke dalam jerat panteisme dan tidak juga kehilangan pandangannya terhadap realitas yang melampaui metafisika. Alam adalah tanda-tanda Tuhan dan merupakan petunjuk untuk bisa mengenal Tuhan, bahkan dari alam semesta memungkinkan manusia menyusun berbagai disiplin ilmu pengetahuan.³⁷⁷

³⁷⁵Budhy Munawar Rachman, *Ensiklpedi Nurcholish Madjid*, h. 3316. Lihat juga A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, h. 248.

³⁷⁶Sudirman Tebba, *Tasawuf Positif* (Cet. I; Bogor: Kencana, 2003), h. 1.

³⁷⁷Mulyadhi Kartanegara, "Alam Semesta sebagai Cermin Allah", h. 278-281.

Dari uraian di atas jika dilihat dari gagasan tafsir sufistik al-Gazālī, maka sangat relevan, karena menurutnya bahwa sufistik bukan berarti meninggalkan yang zahir akan tetapi memadukan yang zahir dengan yang batin bahkan dari yang zahirlah menjadi dasar untuk menemukan yang batin. Walaupun dalam penjelasan tasawufnya bahwa unsur batiniyahlah yang menjadi hakikat dari segala sesuatu, akan tetapi ia sangat bijaksana melihat kapasitas setiap individu bahwa apa yang diungkapkan tidaklah berlaku pada setiap muslim, tetapi berdasarkan kapasitas keilmuannya. Misalnya dalam penafsirannya terhadap QS Tāha/20: 14. yang mensyaratkan *khusyū'* sebagai syarat sahnya salat, akan tetapi al-Gazālī menyatakan bahwa "bagi manusia awam, setidaknya kehadiran hati dalam salat harus ada walaupun secara singkat yakni ketika *takbīr al-ihṛām*".³⁷⁸

Contoh berikutnya bahwa al-Gazālī sangat realistis dan tetap mengacu kepada usaha zahir dalam suatu kesuksesan, misalnya dalam menafsirkan ayat-ayat dakwah (*amr ma'rūf* dan *nahi munkar*) yakni QS Āli 'Imrān/3: 104. Al-Gazālī menyatakan bahwa untuk mewujudkan kebaikan di muka bumi ini, wajib dilakukan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar*, tapi bukan berarti semua orang muslim harus menjadi da'i, dan jika terjadi kegagalan, maka perlu kembali meninjau ulang dua hal yaitu metode dan kualitas pribadi da'i (akhlak). Pertama adalah metode, mungkin metode yang digunakan tidak tepat dan tidak sesuai konteks

³⁷⁸Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 161.

kapan dan di mana ia menyampaikan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar*. Kedua adalah kualitas pribadi, mungkin muballighnya tidak lagi memperhatikan akhlak yakni tidak memperlihatkan perilaku seorang da'i yang menjadi panutan, perkataannya tidak sesuai perilakunya.

Hal tersebut di atas tergambar dalam pernyataan al-Gazālī bahwa ada beberapa hal yang harus menjadi faktor keberhasilan *amr ma'rūf* dan *nahi munkar* yaitu *al-muḥtasib* (pelaksana), *al-muḥtasab 'alaih* (obyek), *al-muḥtasab fih* (perbuatan yang dilakukan), dan *nafs al-iḥtisāb* (metode). Kemudian mempertegas terhadap pernyataannya tentang tiga sifat yang harus dimiliki oleh seorang *muḥtasib* yakni berilmu, wara' dan berbudi pekerti baik (lemah lembut).

Demikianlah gambaran pokok pikiran al-Gazālī dalam melihat unsur-unsur batin dan zahir terhadap berbagai persoalan keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Namun demikian, aspek batiniyahlah yang lebih menonjol dalam setiap pandangan keagamaannya, karena menurutnya bahwa setiap ibadah ritual memiliki unsur batin sebagai esensi kebenaran.

Analisis

Sebelum mengakhiri uraian ini, penulis mengetengahkan beberapa poin yang dianggap sebagai temuan dari obyek penelitian sebagai berikut:

1. Sistematika penyusunan kitab "*Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*"

Mencermati sistematika penyusunan kitab “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*” ditinjau dari aspek materi bahasan yang telah disajikan yakni pada jilid pertama memuat tiga materi bahasan mendasar yaitu mulai dari pembahasan tentang ilmu, akidah dan fikih. Selanjutnya pada jilid kedua memuat bahasan tentang adab atau segala hal yang berhubungan etika dan akhlak berinteraksi, baik interaksi antara manusia, lingkungan dan sebagainya yang pada esensinya adalah melaksanakan tugas kehalifan di muka bumi dengan sebaik-baiknya, dengan satu tujuan yaitu mendekatkan diri kepada Allah dan mencari ridha-Nya.

Pada jilid ketiga, diperkenalkan segala bentuk sifat-sifat dan perilaku yang menyimpang (*al-muhlikāt*) yang potensial dilakukan oleh manusia, agar dapat menghindarinya. Bagi yang telah terjebak ke dalam perilaku tersebut, maka kesadaran spiritualitaslah sebagai hamba Allah merupakan metode paling efektif untuk mencegah diri dari kemaksiatan tersebut melalui introspeksi diri.

Pada jilid keempat, diuraikan secara detail tentang sifat-sifat terpuji (*maḥmūdah/al-munjiyāt*) agar manusia dapat melaksanakannya, serta bagaimana membangun hubungan baik dengan Allah swt. melalui potensi-potensi fitrah batiniyah manusia agar lebih dekat dengan Tuhan. Maka pada jilid inilah lahir konsep-konsep tasawuf al-Gazālī yang populer dengan istilah *maqām* dan *aḥwāl*, sebagai media mendapatkan petunjuk langsung dari Allah melalui kemampuan *kasyf*.

Dari sistematika penyusunan kitab “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*” yang terbagi kepada empat jilid sebagaimana pengakuan al-Gazālī sendiri, penulis

memahami bahwa sistematika penyusunan itulah yang menggambarkan pokok pikiran al-Gazālī terhadap tasawuf yang harus melalui beberapa tahapan yaitu berilmu, akidah yang mantap, ibadah harus berdasarkan syariah, berakhlak, tidak melakukan maksiat, tetapi justru memperbanyak ketaatan kepada Allah. Setelah melalui semua tahapan tersebut, barulah melakukan penghayatan agama secara mendalam dengan suatu metode melalui konsep-konsep tasawuf yang telah dibangun oleh para tokoh tasawuf, termasuk konsep yang digagasnya sendiri yakni konsep *maqām* dan *aḥwāl* dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah swt.

2. Epistemologi tafsir sufistik al-Gazālī

Berdasarkan hasil penelitian bahwa al-Gazālī telah membangun suatu epistemologi tafsir sufistik yang mengkompromikan antara “makna zahir dan makna batin” yakni tafsir sufistik harus mengacu pada makna zahir. Menurutny, hal itu telah disampaikan sendiri oleh Alquran dan hadis. Bangunan epistemologi ini bermula dari prinsip mendasar bahwa Alquran memiliki makna zahir dan batin sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Makna zahir dapat diketahui secara langsung dengan menggunakan kemampuan intelektual (pikiran), dan kaedah-kaedah tafsir zahir. Sedangkan makna batin diperoleh dari isyarat-isyarat (simbol) batiniyah yang hanya mampu ditangkap oleh seorang sufi yang telah melakukan *sulūk* sebagai prasyarat. Kemampuan ini mengacu pada potensi intuitif manusia sebagai suatu fitrah ketuhanan yang apabila disucikan bisa

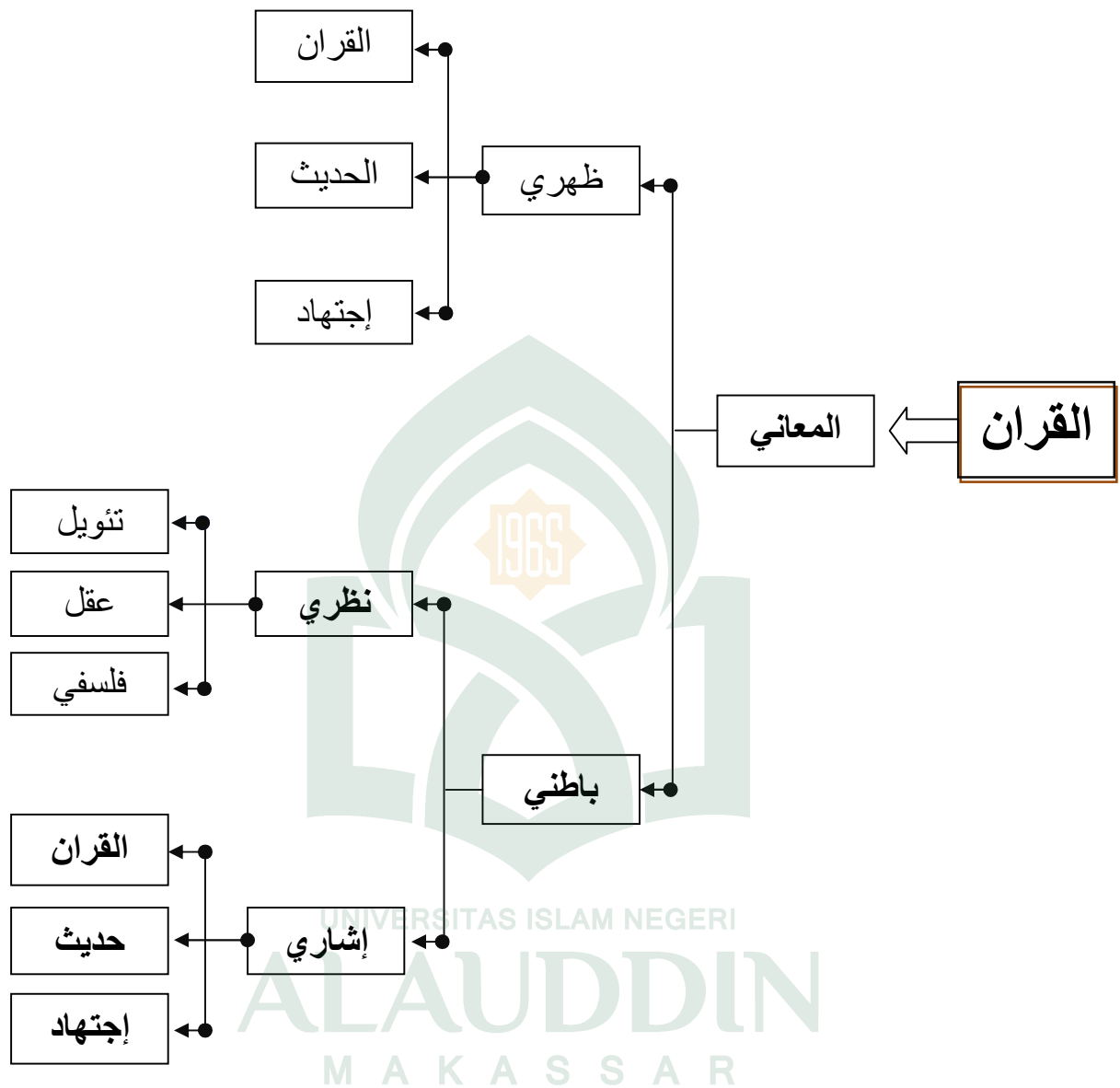
menerima pancaran nur Ilahi melalui simbol-simbol, kemudian dipahami sebagai sebuah isyarat makna (penafsiran).

Sedangkan anggapan bahwa tafsir sufistik adalah tafsir tercela karena keluar dari metode tafsir yang telah disepakati para ulama, mengakibatkan munculnya kritikan pedas yang dialamatkan kepada al-Gazālī sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, tidaklah sepenuhnya benar, karena setelah penulis melakukan penelitian tentang penafsiran sufistik al-Gazālī dalam kitab “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*”, menunjukkan bahwa penafsiran sufistik al-Gazālī tidak pernah keluar dari konteks makna zahir ayat, bahkan seringkali menjelaskan kaedah ushul sebelum menjelaskan makna ayat secara luas. Misalnya dalam menafsirkan ayat tentang perintah salat, terlebih dahulu menjelaskan kaedah usul *amr* dan *nahy*. Dengan demikian, secara tidak langsung penelitian ini membantah tuduhan yang dialamatkan kepada al-Gazālī.

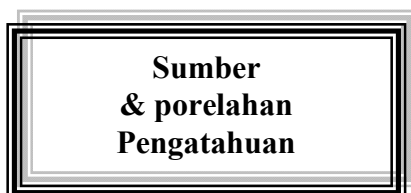
Berikut gambaran epistemologi tafsir sufistik dalam bentuk skema;

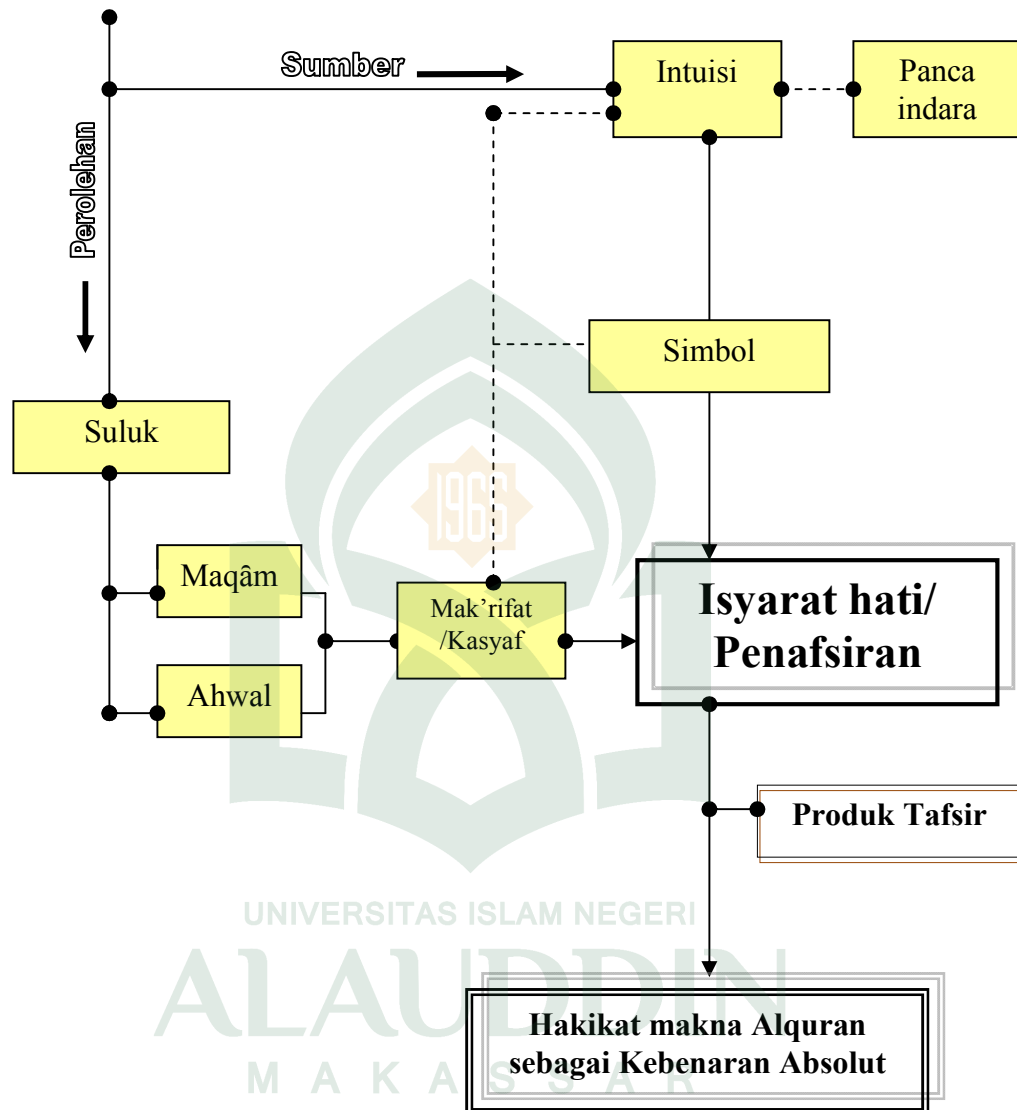
ALA UDDIN
M A K A S S A R

Skema Tafsir Sufistik



Skema Epistemologi Tafsir Sufistik





Keterangan:

————: hubungan langsung

-----: hubungan tidak langsung

3. Model penafsiran sufistik al-Gazālī

Dalam uraian penafsiran al-Gazālī terhadap ayat-ayat Alquran, sangat jelas dan menonjol menggunakan pendekatan sufistik dengan mengambil dalil-

dalil yang mengandung makna batin, baik itu berupa ayat Alquran, hadis maupun pandangan ulama. Sementara teknik interpretasi yang digunakan adalah teknik interpretasi inter-tekstual yakni objek yang diteliti ditafsirkan menggunakan teks-teks Alquran ataupun dengan hadis Nabi saw. dengan dasar bahwa Alquran berfungsi sebagai penjelasan terhadap dirinya sendiri dan tugas rasul sebagai *mubayyin* terhadap Alquran.

Mengenai metode tafsir yang digunakan, lebih dekat kepada metode *tahlilī* yakni penafsiran yang mengandalkan pada arti-arti harfiah, hadis atau ayat-ayat lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian yang sedang ditafsirkan, sambil memperhatikan konteks naskah tanpa memperhatikan topik ayat-ayatnya.

4. Tafsir sufistik al-Gazālī; “*Kompromi makna zahir dan batin*”

Mengenai pernyataan di atas yakni tafsir sufistik al-Gazālī adalah “kompromi makna zahir dan batin”, merupakan bangunan tafsir yang dianggap baru, karena belum ditemukan satu tokoh sufi yang melakukan hal yang sama selain al-Gazālī.

Kompromi makna zahir dan batin ini maksudnya adalah al-Gazālī dalam mengawali suatu pembahasan terhadap satu masalah senantiasa berusaha mengutip suatu ayat sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Selanjutnya ia melihat kata yang mengandung makna batin atau potensi-potensi batin, kemudian mendapat porsi pembahasan lebih besar dan seluas mungkin untuk

memperkuat makna sebelumnya dan kata yang menunjukkan makna zahir ditinggalkan dan dibiarkan begitu saja.

Hal itu menunjukkan bahwa al-Gazālī tidak pernah lepas dari ayat-ayat Alquran, bahkan dalam menguraikannya ia konsisten terlebih dahulu mengutip ayat-ayat (Alquran dengan Alquran), kemudian hadis (Alquran dengan hadis) sebagai penjelasan. Selanjutnya ia mengutip pandangan sahabat atau sufi (Alquran dengan ijtihad) untuk melegitimasi pemahamannya dari ayat tersebut. Terkadang juga memahami ayat secara universal (*ijmāli*) yang mengarah pada makna batin (potensi-potensi batin) kemudian menguraikan secara panjang lebar.

5. Karakteristik penafsiran sufistik al-Gazālī

Karakteristik penafsiran sufistik al-Gazālī secara garis besar dapat dilihat pada beberapa poin sebagai berikut:

- a. Sistematika penafsiran, mulai dari masalah ilmu, akidah, fikih, akhlak dan tasawuf (konsep *al-muhlikāt* dan konsep *al-munjiyāt*). Sistematika ini mengikuti faham tasawufnya.
- b. Memilih salah satu ayat sebagai acuan dalam memulai pembahasan terhadap suatu masalah.
- c. Dari ayat-ayat Alquran yang dikutip, al-Gazālī hanya tertarik dan memilih kata yang mengandung makna batin atau yang bermakna sifat. Kata itulah kemudian diberi penjelasan panjang lebar tanpa memperdulikan konteks apa yang dibicarakan oleh ayat.

- d. Mengambil pemahaman secara global dari suatu ayat yang mengandung makna batin dan yang mengarah kepada makna zahir tidak dihiraukan.
- e. Dalam menafsirkan Alquran, al-Gazālī terlebih dahulu mencari ayat untuk menafsirkan ayat yang menjadi pijakan awal dalam suatu masalah, kemudian berusaha mencari hadis untuk menafsirkan ayat tersebut, terkadang menggunakan hadis secara riwayat, namun yang paling banyak adalah hadis yang ia pahami sebagai penjelasan terhadap apa yang dimaksud oleh ayat tersebut, tanpa memilah hadis yang berkualitas sahih, dan selanjutnya mengutip pandangan para sufi.



Contoh penafsiran sufistik tentang Ibadah

سورة	مسئلة	رقم
طه: 14	إِنِّى أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِى وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِى ﴿١٤﴾	1.

	Dari ayat tersebut, kata yang mendapat porsi penafiran panjang lebar adalah kata لِيُذَكِّرَ , karena kata tersebut bermakna batiniyah dan tidak menghiraukan kata lain dalam ayat yang sama, sebagaimana uraian berikut:	
الأعراف: 205 النساء: 43	<p>ر. وقوله تعالى ولا تكن من الغافلين</p> <p>2. يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴿٤٣﴾</p>	
الحديث	<p>1. وقوله صلى الله عليه وسلم إنما الصلاة تمسكن وتواضع (أخرجه الترمذي والنسائي بنحوه من حديث الفضل بن عباس بإسناد مضطرب)</p> <p>2. وقوله صلى الله عليه وسلم من لم تنته صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعدا (أخرجه علي بن معبد في كتاب الطاعة والمعصية من حديث الحسن مرسلا بإسناد صحيح)</p> <p>3. وقال صلى الله عليه وسلم كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب (أخرجه النسائي من حديث أبي هريرة - ولأحمد إسناده حسن)</p> <p>4. وقال صلى الله عليه وسلم ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها (أخرجه أحمد بإسناد صحيح)</p> <p>5. وروى محمد بن نصر المروزي من رواية عثمان ابن أبي دهرش (مرسلا) لا يقبل الله من عبد عملا حتى يشهد قلبه مع بدنه (ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أبي بن كعب ولابن المبارك في الزهد موقوفا على عمار)</p> <p>6. المصلي يناجي ربه: (متفق عليه من حديث أنس كما ورد به الخبر)</p> <p>7. وعن معاذ بن جبل من عرف من على يمينه وشماله متعمدا وهو في الصلاة فلا صلاة له</p> <p>8. قالت عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدثنا ونحدثه فإذا حضرت الصلاة كأنه لم يعرفنا ولم نعرفه</p>	
al-Gazālī	<p>1. والتحقيق فيه أن المصلي مناخ ربه عز وجل والكلام مع الغفلة ليس بمناجاة</p> <p>2. وحاصل الكلام أن حضور القلب هو روح الصلاة</p>	

Contoh penafsiran sufistik tentang akhlak

رقم	مسئلة	سورة
1.	<p>مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۖ</p>	الفتح: 29
	Dari ayat tersebut, kata yang mendapat porsi penafsiran panjang lebar adalah kata رُحَمَاءُ dan tidak menghiraukan kata	

	lain dalam ayat yang sama, sebagaimana uraian berikut:	
الحجرات: 12 النور: 22	<p>1. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَّعْضُكُم بَعْضًا أَنُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾</p> <p>وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢﴾</p>	
الحديث	<p>1. و قال ابن عباس رضي الله عنهما في معنى قوله تعالى رحماء بينهم قال يدعوا صالحهم لطالحهم وطالحهم لصالحهم فإذا نظر الطالح إلى الصالح من أمة محمد صلى الله عليه وسلم قال اللهم بارك له فيما قسمت له من الخير وثبته عليه وانفعنا به إذا نظر الصالح إلى الطالح قال اللهم اهده وتب عليه واغفر له عثرته</p> <p>2. قال النعمان بن بشير سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى سائرُه بالحمى و السهر (الحديث متفق عليه)</p> <p>3. وروى أبو موسى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا (متفق عليه) ومنها أن لا يؤذي أحدا من المسلمين بفعل ولا قول</p> <p>4. قال صلى الله عليه وسلم المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو)</p> <p>5. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاوية إنك إن تتبععت عورات الناس أفسدتهم أو كدت تفسدهم (أخرجه أبو داود بإسناد صحيح من حديث معاوية)</p> <p>6. وقال صلى الله عليه وسلم يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان في قلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فإنه من يتبع عورة أخيه المسلم يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته يفضحه ولو كان في جوف بيته</p>	

Contoh penafsiran sufistik tentang *al-muhlikāt*

رقم	مسئلة	سورة
1.	<p>أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا تَخَفُفْ عَنْهُمْ أَلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٨٦﴾</p>	البقرة: 86
	<p>Dari ayat tersebut, al-Gazālī memahaminya secara ijmalī (global) yakni kehinaan dunia, sehingga yang muncul dalam penafsirannya adalah ayat-ayat dan hadis-hadis yang menggambarkan bahwa kehidupan dunia yang berlebihan adalah hal yang mencelakakan. Namun al-Gazālī di akhir penafsirannya tetap menggiring pada hal-hal yang batiniyah, sebagaimana berikut:</p>	

الكهف: 7 آل عمران: 14	<p>1. إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾</p> <p>2. زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَقَابِ ﴿١٤﴾</p>
الحديث	<p>1. وقال صلى الله عليه وسلم الدنيا سجنٌ للمؤمن وجنَّةٌ للكافر (أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة)</p> <p>2. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ما كان لله منها (أخرجه الترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث أبي هريرة)</p> <p>3. وقال أبو موسى الأشعري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحب دنياه أضر بأخرفته ومن أحب أخرفته أضر بدنياه فأثروا ما يبقى على ما يفنى (أخرجه أحمد والبخاري والطبراني وابن حبان والحاكم وصححه)</p> <p>4. وقال صلى الله عليه وسلم حبُّ الدنيا رأسٌ كلِّ خَطِيئَةٍ (أخرجه ابن أبي الدنيا في ذم الدنيا والبيهقي في شعب الإيمان من طريقه من رواية الحسن مرسلًا)</p>
al-Gazālī	<p>1. Aspek batiniyah; semua benda-benda yang telah disebutkan dalam ayat di atas memiliki hubungan dengan hati yaitu manusia memiliki kecenderungan mencintai barang-barang mewah secara berlebihan, sehingga menimbulkan penyakit-penyakit hati seperti takabbur, irihati, hasud, riya, sum'ah prasangka buruk, membujuk, senang dipuji, senang memperbanyak harta dan berbangga-bangka dalam harta.</p> <p>2. Aspek zahiriyah; semua benda-benda yang telah disebutkan dalam ayat di atas memiliki peluang mendapat keuntungan yang berlipat ganda dari harta-harta tersebut, sehingga waktu dan perhatian, terkuras habis disebabkan karena kesibukan untuk mengurusnya, sampai manusia lupa terhadap dirinya sebagai seorang hamba dan akan kembali kepada Allah.</p>

Contoh penafsiran sufistik tentang *al-munjiyāt*

سورة	مسئلة	رقم
المائدة: 54	<p>1. فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ... ﴿٥٤﴾</p>	1.
	<p>Dari ayat tersebut, kata yang mendapat porsi penafsiran panjang lebar adalah kata <i>وَيُحِبُّونَهُ وَيُحِبُّهُمْ</i>, karena bermakna batiniyah dan tidak menghiraukan kata lain, dalam ayat yang sama, sebagaimana uraian berikut:</p>	
البقرة: 165	<p>1. وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴿١٦٥﴾</p>	

الحديث	<p>1. إذ قال أبو رزين العقيلي: يا رسول الله ما الإيمان قال أن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما قال أن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما (أخرجه أحمد)</p> <p>2. لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما (متفق عليه)</p> <p>3. ويروى أن رجلا قال: يا رسول الله أني أحبك فقال صلى الله عليه وسلم استعد للفقر فقال إني أحب الله تعالى فقال استعد للبلاء (الحديث أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن منفل)</p> <p>4. قال الله تعالى لا يزال يتقرب العبد إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به (الحديث أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة)</p> <p>5. وقال عليه السلام قال الله تعالى لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به (أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة)</p>
--------	---

6. Kesamaan model penafsiran dalam setiap pembahasan.

Model penafsiran yang dibangun al-Gazālī dalam membahas suatu persoalan, baik itu persoalan fikih, akhlak maupun konsep *al-muhlikāt* dan konsep *al-munjiyāt*, tetap terlihat sama modelnya yaitu memilih ayat atau kata yang memiliki makna batin, kemudian dijelaskan panjang lebar, dan dalam uraiannya tetap menonjol pendekatan sufistik dan teknik interpretasi kontekstual.

7. Al-Gazālī penganut tafsir sufistik

Berangkat dari analisis terhadap pandangannya tentang tasawuf, Alqun dan tafsir, kemudian bangunan eistemologi tafsir sufistik serta metode penafsiran yang lebih banyak memilih kata yang mengandung makna batin serta penafsirannya mengikuti sistematika faham tasawufnya, khususnya dalam konsep *maqām*. Atas dasar inilah dapat disimpulkan bahwa al-Gazālī adalah penganut tafsir bercorak *sūfī isyārī*.

8. Jilid keempat kitab “*Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*”

Sehubungan dengan penelitian ini yakni penelitian tafsir yang dikaitkan dengan sufistik, maka hasil penelitian menunjukkan bahwa jilid keempat kitab “*Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*” adalah inti dari konsep tasawuf yang ia gagas berdasarkan ayat-ayat Alquran. Hal ini dapat dilihat dari susunan sub pembahasannya yakni dimulai dari *maqām* taubat, sabar, mahabbah dan *murābaṭah* yang kemudian *murābaṭah* ini melahirkan enam konsep yakni *musyāraṭah* *murāqabah* *muḥāsabah*, *mu’āqabah*, *mujāhadah* dan *al-mu’ātabah*. Salah satu pernyataan al-Gazālī yang sangat eksplisit tentang *maqām* sabar yaitu:

³⁷⁹ إِعْلَمَنَّ أَنَّ الصَّبْرَ مَقَامٌ مِنْ مَقَامَاتِ الدِّينِ وَمَنْزِلٌ مِنْ مَنَازِلِ السَّالِكِينَ

Artinya:

Ketahuiilah bahwasanya kesabaran adalah salah satu dari beberapa *maqām* dalam Agama Islam dan salah satu posisi dari banyak posisi yang dilalui oleh orang yang menempuh jalan suluk.

Keseluruhan susunan sub dari jilid keempat menggambarkan jenjang atau tahapan perjalanan kehidupan manusia yang sesuai dengan petunjuk agama jika ia ingin menjadi manusia paripurna (*insān kāmil*).

9. Metodologi penafsiran sufistik al-Gazālī

NO	METODOLOGI PENAFSIRAN	
1	Bentuk-bentuk Penafsiran	Memilih kata dalam satu ayat yang bermakna batin (sifat/abstrak), walaupun dalam ayat tertentu memilih kata bermakna zahir, namun pada akhirnya digiring pada persoalan batin

³⁷⁹ Abī Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV, h. 61.

2	Metode Penafsiran	Metode penafsiran yang digunakan: Lebih dekat pada metode tafsir <i>tahliī</i> yakni mengandalkan pada makna harfiah ayat dan penjelasan Alquran dan hadis
3	Corak Penafsiran	Corak penafsiran adalah: Corak penafsiran sufistik yakni mengkaji ayat-ayat Alquran lebih pada aspek-aspek batiniyah berdasarkan konsep-konsep tasawuf
4	Sumber Penafsiran	Sumber penafsiran adalah: Alquran dengan Alquran, Alquran dengan hadis dan Alquran dengan ijtihad
5	Pendekatan	Pendekatan yang digunakan adalah: 1. Mendekati Alquran dengan potensi intuisi (spiritual ketuhanan) untuk mencari isyarat-isyarat batin yang tersembunyi di balik teks 2. Teologis normatif yakni mengutip ayat dan hadis sebagai legitimasi (pembenaran)
6	Teknik Interpretasi	Teknik interpretasi adalah: 1. Teknik interpretasi tekstual dan kontekstual 2. Komparasi yakni mengambil ayat yang dianggap semakna dengan ayat yang sedang dibahas

BAB V

P E N U T U P

A. Kesimpulan

Sebagaimana layaknya sebuah karya ilmiah, maka kesimpulan juga merupakan bagian penting dalam penelitian. Karena itu, penulis berusaha menarik suatu kesimpulan dari penelitian ini, sebagai berikut:

1. Menurut al-Gazālī tafsir adalah kompromi antara makna batin dan zahir Alquran melalui sumber tafsir sufi, karena tafsir zahir bukanlah tujuan final atau akhir dari interpretasi terhadap Alquran. Sedangkan tasawuf harus berdiri di atas pondasi ayat-ayat Alquran dan hadis sebagai sumber tertinggi dari seluruh spiritualitas Islam. Olehnya itu, tasawuf harus dilandasi atas tiga hal: *pertama* ilmu (pengetahuan), *kedua* *taḥallī* (menghias diri dengan sifat-sifat utama), dan *ketiga*, *takhallī* (membersihkan hati dari sifat-sifat yang rendah dan tercela) agar dapat membersihkan hati dari pikiran selain Allah dan menghiasi hati dengan berzikir kepada-Nya. Jalan tasawuf adalah perpaduan ilmu dan amal dan buahnya adalah keluhuran moral.
2. Epistemologi penafsiran sufistik pada prinsipnya memiliki landasan normatif yang bersumber dari Alquran dan hadis, misalnya Alquran berbicara tentang zahir dan batin. Secara jelas juga menerangkan tentang perbedaan perolehan pengetahuan zahir dan batin untuk mendapatkan

pesan Ilahiyah melalui kitab sucinya. Berdasarkan keterangan Alquran dan hadis tersebut, al-Gazālī menekuni perilaku sufistik yang kemudian membangun suatu epistemologi penafsiran sufistik melalui penafsiran *sūfī isyārī*, yang terbagi atas dua aspek yakni sumber dan perolehannya. Sumbernya berdasarkan intuitif dan perolehannya melalui proses *sulūk* (*maqām dan aḥwāl*) sebagai prasyarat mendapatkan isyarat-isyarat intuisi (batiniyah). Kemudian selanjutnya menjadi produk tafsir yang bercorak sufistik yang diyakini sebagai kebenaran absolut.

3. Aplikasi penafsiran al-Gazālī terhadap Alquran sangat didominasi pendekatan sufistik dengan konsisten menggunakan teknik interpretasi tekstual dan kontekstual yaitu menggunakan Alquran dengan Alquran, dan hadis kemudian pandangan ulama. Hanya saja dalam implementasinya terkadang tidak memperhatikan konteks yang dibicarakan oleh suatu ayat. *Asbāb al-nuzūl* dan *munāsabah* ayat tidak menjadi perhatian, tetapi hanya memilih kata yang mengandung makna batiniyah, kemudian dijelaskan panjang lebar yang terkesan melegitimasi pandangan-pandangan sufistiknya.

Ayat sering kali hanya dipahami secara *ijmāli* (global), lalu mengambil ayat-ayat Alquran dan hadis yang senada untuk dijadikan penjelasan terhadap ayat yang menjadi pijakan utama dalam suatu persoalan. Terkadang juga menyeret makna Alquran sangat jauh dari konteks pembicaraan awal.

Hubungannya dengan konteks masyarakat modern, maka penafsiran sufistik al-Gazālī sangat penting dan dibutuhkan mengingat masyarakat modern memiliki kecenderungan materialistik, sehingga terkesan mengalami kegersangan spiritualitas. Berangkat dari realitas ini, maka penafsiran sufistik al-Gazālī hadir untuk melakukan pencerahan, bukan saja secara spiritual (batiniyah), tetapi juga secara intelektual, yakni mengedepankan kejujuran, moralitas dan ibadah dalam setiap amal perbuatan.

B. Implikasi Penelitian

Penafsiran Alquran adalah suatu keniscayaan untuk terus dilakukan oleh kaum Muslimin, namun hanya bisa dilakukan oleh orang-orang yang memiliki kompetensi dan kapasitas sebagai seorang mufasir. Pendekatan terhadap penafsiran Alquran juga akan terus berkembang sesuai kapasitas mufasir dan kondisi sosio-historis masyarakat, yang kemudian menghasilkan penafsiran dengan berbagai metode dan corak, salah satunya adalah corak sufistik.

Dengan demikian, diharapkan pada waktu-waktu akan datang, akan lahir sebuah tafsir yang bercorak sufistik dengan menggunakan metode *tahlilī* yang dikombinasikan dengan metode *muqāran*. Penafsiran sufistik yang selama ini masih menjadi corak penafsiran yang kontroloversial diharapkan akan menjadi suatu corak tafsir secara metodologis terbangun dalam sebuah disiplin ilmu tersendiri secara sistematis. Secara epistemologis dapat dijelaskan secara ilmiah walaupun substansi materi kajiannya bersifat batiniyah.

Epistemologi dan penafsiran sufistik yang dibangun oleh al-Gazālī bisa menjadi sebuah titik awal untuk mengeluarkan penafsiran sufistik dari kontroversi keilmuan, khususnya dalam penafsiran Alquran. Hal ini berangkat dari sebuah asumsi bahwa:

1. Semua ulama mengakui bahwa Alquran tidak hanya memiliki makna zahir akan tetapi juga memiliki makna batin.
2. Epistemologi penafsiran sufistik telah memiliki landasan teoretis yang bersumber dari Alquran dan hadis. Sumber dan perolehannya dapat dijelaskan secara sistematis hingga sampai pada sebuah produk tafsir.
3. Metode yang digunakan dalam menafsirkan Alquran lebih dekat kepada metode *tahlilī* yang menggunakan sumber penafsiran *sufi isyārī*, yaitu Alquran dengan Alquran, kemudian hadis dan selanjutnya mencari pandangan-pandangan ulama, khususnya para sufi yang telah diakui kapasitas keilmuannya dan popularitasnya serta telah terbukti dalam dunia tasawuf
4. Dalam aplikasi penafsiran sufistik menjadi sebuah produk tafsir, memang akan terjadi kesulitan, karena seseorang harus melakukan zuhud atau kontemplasi dengan melalui *maqām-maqām* yang ada dalam dunia tasawuf untuk mencapai *aḥwāl* yaitu suatu keadaan hati yang mulai menghilangkan hijab-hijab antara hamba dengan Tuhan. *Aḥwāl* ini adalah suatu keadaan hati yang sudah mulai suci yang akan melahirkan ilmu

makrifat, hingga sampai pada hilangnya hijab (*kasyf*). Seorang sufi jika sudah berada pada tataran *mukāsyf* akan mampu membaca simbol-simbol yang menjadi isyarat-isyarat Tuhan dalam makna batin Alquran.

Dengan demikian, dalam konteks masyarakat modern sekarang ini, tuntutan profesi dan kebutuhan hidup sangat tinggi dari segala aspek, mulai dari waktu, tempat, tenaga, pikiran, materi dan seterusnya. Kesemua yang telah disebutkan secara otomatis memerlukan interaksi dengan orang lain, dalam interaksi inilah berpotensi terjadi kekhilapan sehingga diperlukan adanya kontrol batin untuk tidak melakukan penyimpangan, penipuan dan kebohongan. Dalam kondisi inilah, seseorang yang telah banyak mengetahui pengetahuan agama, hingga sampai pada makrifat yang kemudian terbuka hijab-hijab dengan Allah, maka dimana pun dia dan apapun profesinya, ia akan selalu mampu menahan godaan materi, kemewahan dan kekuasaan dan tetap berzikir kepada Allah swt.

Semoga harapan ini, akan terbukti dalam dialektika pemahaman tafsir, walaupun diketahui bahwa pada zaman modern ini akan sangat sulit dengan melihat kondisi sosial dan orientasi keilmuan mengarah kepada ilmu-ilmu eksakta, keduniaan, teknologi canggih dan seterusnya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'ān al-Karīm

Abdullah, Yatimin. *Studi Islam Kontemporer*. Jakarta: Amzah, 2006.

Abdullah, Amin. *Prolog dalam Dekonstruksi Pemahaman Teks Kitab Suci Agama*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2008.

Abdullah, M. Amin. "Al-Gazālī di Muka Cermin Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsep Etika dalam Agama", dalam *Ulumul Alquran*. Jakarta: LSAF & ICMI, No. 1, Vol. V, 1994.

'Abdullāh, Musā'id Muslim. *Aṭhar al-Taṭawwur al-Fikr fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.

'Abduh, Muhammad. *al-A'māl al-Kāmilah li Imām al-Syaikh Muḥammad 'Abduh*, tahq. Muḥammad 'Imārah. Cairo: Dār al-Syurūq, 2009.

al-'Ak, Khālīd 'Abdurrahmān. *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū*. Cet. II; Beirut: Dār al-Nafā'is, 1406 H/1986 M.

Ali, Yunasril. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Cet. I; Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987.

Anīs, Ibrāhīm et. al., *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Jilid I.I Cet.II; Istanbul: Maktabah al-Islāmiyah, 1972.

Anwar, Rosihan. *Ulūm al-Qur'ān*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.

-----, dan Mukhtar Solihin. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2006.

'Arabī, Muḥyī al-Dīn Ibn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*. al-Qāhirah: al-Maktabah al-'Arabiyah, 1987 M/1407 H.

Asmaran, As. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.

Ayoub, Mahmoud. *The Alquran and Its Interpreters: Volume I*, New York: State University of New York Press, 1984.

-----, *Metode Penafsiran Alquran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

-----, *Metode Penafsiran Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip Di Dalam Alquran*. Pekanbaru: Susqa Press, 1992.

-----, *Tasawuf dan Krisis*. Semarang: Pustaka Pelajar, 2001.

al-Bukhārī al-Ja'fī, Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm bin Muḡirah bin Bardazbah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz II. Baerut: Dar al-Kutbal-'Ilmiah, t.th.

-----, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab *Imān, su'ālu Jibrīl min Imān, Islām wa Ihsān*, hadis ke 48 dalam Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

Chittick, Willian C. *The Sufi Path of Knowledge; Ibn 'Arabī's Metaphisycs of Imagination*, diterjemahkan oleh Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan

- Ruslani dengan judul; *Pengetahuan Spiritual Ibn 'Arabī*. Cet. I; Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2001.
- Dahlan, Abd. Aziz (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*. Cet. 1; Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Darrāz, 'Abdullāh. *al-Nabā' al-'Azīm*. Mesir: Dār al-'Uqbah, 1960.
- Departemen Agama RI. *Alquran dan Terjemahnya*. Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Cet. IV; Ictiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Djalal, Abd. *Urgensi Tafsir Maudlui pada Masa Kini*. Cet. I; Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- Essack, Farid. *The Alquran: A User's Guide*, (Oxford: Oneworld, 2005).
- Esphosito, John L. *The Oxford Ensiklopedi of The Modern Islamic World* Vol. 4. Nem York Oxford: Universitas Press, 1995.
- al-Farmāwī, 'Abd al-Hay. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū'ī*. Miṣr: Dirāsah Manhajiyāt Maudū'iyāt, Maktabah Jumhuriyah Miṣr, 1977.
- Fattah, Abdul. *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibn Taimiyah*. Cet. I; Jakarta: Khalifah, 2000.
- Faudah, Ibrāhīm et. al. *Al-Mu'jam al-Wasīf*, jilid II. Cet. II; Istambul: Maktabah al-Islāmiyah, 1972.
- Faudah, Maḥmūd Basyūnī. *Al-Tafsīr wa Manāhijuh fī Dawī al-Mazāhib al-Islāmiyah* diterjemahkan oleh M. Mochtar Zoerni dengan judul *Tafsir-Tafsir Alquran: Perkenalan dengan Metode Tafsir*. Cet. I; Bandung: Pustaka, 1987.
- al-Gazālī, Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Bidāyah al-Hidāyah* (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- *al-Munqiz min al-Dalāl*. t.t.: t.p., t.th.
- *Mukāsyifah al-Qulūb*. t.tp: Dār al-Fikr, tth.
- *Mizān al-Āmal*. Cet. I; ttp: Dār al-Fikr al-Miṣr, 1964.
- al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Minhāj al-'Ābidīn* diterjemahkan oleh Mochtar Zoerni dan Abd. Barokat Muḥammad Ali dengan judul *Minhāj al-'Ābidīn: Tangga Menuju Surga*. Cet. X; Bandung: Irsyad Baitu Salam (IBS), 2008.
- *Rauḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Sālikīn*. Miṣr: Maktabah al-Sa'ādah, 1924.
- *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* dalam (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- *Jawāhir al-Qur'ān wa Duraruhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1417 H/1997 M.
- Al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *"Iḥyā 'Ulūm al-Dīn"*, Jilid I, Semarang: Thoha Putra, t.th.

- Goldziher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī* diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah dengan judul *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*. Cet. III; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- al-Hādī, ‘Abd al-Tawwāb ‘Abd. *Al-Ramziyah al-Ṣūfiyah fī al-Qur’ān al-Karīm* diterjemahkan, oleh ‘Arif Muḥammad dengan judul *Lambang-lambang Sufi di dalam Alquran*. Bandung: Pustaka, 1986.
- Hakim, Atang Abdul. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- al-Hanbalī, Ibn Rajab. *Jāmi’ al-‘Ulūm wa al-Ḥikām*. Cet. I; t.tp: Dār al-Muayyid, 1424 H.
- Ḥayyān al-Andalusī, Abū. *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- Hilal, Ibrahim. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*. Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah Bandung, 2002.
- Hughes, Thomas Patrick. *Dictionary of Islam, Being A Cyclopaedia Of The Doctrines, Rites, Ceremonies And Custom, Together With The Technical And Theological Terms, Of The Muḥammadan Religion*. London: W.H.Allen & Co, 1927.
- Hunter, Shireen T. *The Politics of Islamic Revivalism*. Bloomington: Indiana University Press, tth.
- Ilāhi, Ibrāhīm Gazūri. *Ana al-Ḥaq*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Iyazi, Muḥammad ‘Alī. *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Mu’assas al-Ṭibā’iyah wa Nasyr Wizarah al-Ṣaqafah al-Islāmiyah, 1415 H.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2011.
- Izutsu, Toshihiko. *Etika Beragama Dalam Al Quran*. Jakarta: Firdaus, t.th.
- Jalal, Abdul. *Urgensi Studi Tafsir yang Mutaakhir* (Pidato Pengukuhan Pada Penerimaan Jabatan Guru Besar dalam Ilmu Tafsir/Tafsir) Surabaya, IAIN Sunan Ampel.
- Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmiah Tasawuf*. Cet. I: ttp:, Sianar Grafika Offset, 2005.
- al-Jurjani. *Kitab al-Ta’rifat*. Beirut: Maktabah, 1903.
- al-Kailānī, ‘Abd al-Razāk. *Min Mawākil ‘Uẓẓmā’ al-Muslimīn*. Cet. I; T.pt: Dār al-Nafā’is, 1994.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- al-Khalīlī, Aḥmad. *Dirāsāt fī Alqur’ān*. Miṣr: Dār al-Ma’ārif, 1972.
- al-Khulī, Āmin dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Adab press, 2004.
- Langgulung, Hasan. *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*. Bandung: al-Ma’arif, 1980.

- Maḥmūd, Mānī ‘Abd al-Halīm. *Manāḥij al-Mufasirīn*. Cet. I; Cairo/Beirūt: Dār al-Kutb al-Miṣr, 1978.
- al-Makkī, Abū Tālib. *Qūt al-Qulūb* diterjemahkan oleh M. Khoiron Durori dengan judul *Tafsir Sufistik Rukun Islam: Menghayati Makna-Makna Batiniyah Syahādat, Salat, Zakat, Puasa dan Haji*. Cet. I; Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005.
- al-Makkī, Muḥammad bin ‘Isā bin Saurah bin Mūsa bin al-Dahak. *Sunan al-Tumūzī*, kitab *Tafsir Alqur’ān ‘an Rasūlillāh* bab *Mā jā’a fī al-Lazī Yufassir Alqur’ān bi Ra’yihī*, hadis ke 2876 dalam Mausu’ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- Morewedge, Parvis. *Islamic Philosophy and Mysticism*. New York, Caravan Books, 1981.
- Mubarak, Achmad “Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern”, dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*. Cet. I; Jakarta: Kerjasama IIMaN dan Hikmah, 2002.
- al-Mubārak, Muḥammad Zakī ‘Abd al-Salām. *Al-Akhlāq ‘Inda al-Gazālī*. Kairo: Dār al-Kutb al-‘Arabī, 1968.
- Muhaemin, et al. *Dimensi-dimensi Studi Islam*. Surabaya: Abditama, 1994.
- Mujieb, M. Abdul dkk. *Ensiklopedia Tasawuf Imām al-Gazālī*. Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009.
- Mulyati, Sri. et all., *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Cet. II; Jakarta: Prenada Media, 2005.
- al-Munawar, Said Agil Husin. *Alquran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Munawwir, A. Warson. *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*. Cet. XIV; Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Muqowin. Metode Tafsir, “Makalah” Seminar Alquran Program Pasca [S-2] IAIN Sunan Kalija Yogyakarta, 1997.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām wa Ṣilatuhā bi al-Falsafah al-Igriqiyah*. Kairo: Muassasah al-Khalqi, 1963.
- al-Mustaqīm, ‘Abd. *Mazāhib al-Tafsir; Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- , *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- al-Mustaqīm, Muḥammad. “Epistemologi Tasawuf Islam, Studi Analisa Kritis Atas *Madkhal ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*,” Makalah dipresentasikan dalam acara bedah buku Misykati Center, Cairo 30 Maret 2006.
- al-Mutawaqqi, Abū al-Fāḍil. *al-Zuhd fī al-Islāmī*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1967.
- Mustofa, Achamd. *Akhlak Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- al-Naisabūrī, Abī Ḥusain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz IV. Baerūt: Dār Kutb al-‘Ilmiyah, 206-261 H.

- .. *Ṣaḥīḥ Muslim*, kitab *al-birru wa al-ṣilah wa al-adab*, bab *qabīḥ al-kaẓb wa ḥasna al-sidq wa faluh*, hadis ke 4719 dalam Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- Nata, Abudidin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- .. *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam*. Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Naṣr, Seyyed Ḥossein. *The Garden of Trutsh: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditional* diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dengan judul *The Garden of Trutsh: Mereguk Sari Tasawuf*. Cet. I; Bandung: Mizan Pustaka, 2010.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mitisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan-Bintang, 1999.
- Nawawi, Rif'at Syouqi dan M. Ali Hasan. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- Noer, Kautsar Azhari. *Tempat Alquran dalam Tafsir Ibn 'Arabī* "Pengantar" dalam buku, *Isyārat Ilāhī; Tafsir Jilid Amma Ibn 'Arabī* terjemahan: Cecep Bihar Anwar. Cet. I; Bandung: Penerbit IIMAN, 2002.
- Nu'aim, Abū. *Sir al-Tasawuf*. Bairūt: Dār al-Fikr, t.th.
- Poerwadarminta, WJS. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: t.pt, 2008.
- Qarḍāwī, Yūsuf. *al-Gazālī Baina Mādihīhi wa Nāqidihi* dialih bahasakan oleh Abrori Hasan dengan judul *al-Gazālī Antara Pro dan Kontra*. Cet. III; Surabaya: Pustaka Progresif, 1996.
- al-Qaṭṭān, Mannā' *Mabāhiṣ fī 'Ulūm Alqur'ān*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1973.
- al-Qazwīnī, Al-Hāfiẓ Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*, Juz II. t.tp: Dār al-Iḥyā al-Kutb al-'Arabiyah, 207-275 H.
- .. *Sunan Ibn Mājah* kitab *al-zuhd*, bab *ilhām al-dunyā*, hadis ke 4095 dalam Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- Quasem, Muḥammad Abdul. *The Ethics of Al Ghazali; A composite Ethics in Islam*. diterjemahkan oleh J. Mahudin dengan judul *Étika al-Ghazali; Étika Majmuk di dalam Islam*. Bandung: pustaka, 1988.
- al-Qusyairī, Abū Qāsim. *Risālah al-Qusyairiyah*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- Rachman, Budhy Munawar. "Spiritualitas: Abad Baru dalam Beragama", dalam Hasan M. Noer (ed.), *Agama di Tengah Kemelut*. Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2001.
- al-Raḥmān, Fadl. *Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muḥammad dengan judul *Islam*. Cet. I; Bandung: Pustaka, 1984.

- Rahmat, Jalaluddin. *Meraih Rachman*, Budhy Munawar. *Ensiklpedi Nurcholish Madjid*. Cet. I; Bandung: Mizan, 2006.
- Ramayulis, & Samsul Nizar. *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam*. Cet. I; Jakarta: Ciputat Press Group, 2005.
- Rowi, M. Roem. *Pendekatan Teks dan Konteks dalam Tafsir Alquran*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1993.
- Ruslan. Konsep Spiritualitas Ibn ‘Arabī dalam tafsir Ibn ‘Arabī, “*disertasi*” tahun 2007.
- al-Ruwaifi’ī al-Ifriqī, Muḥammad bin Makram bin ‘Alī Abū al-Fadl, Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr al-Anṣārī. *Lisān al-‘Arabī*, jilid V Miṣr: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1967.
- , Muḥammad bin Makram bin ‘Alī Abū al-Fadl, Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr al-Anṣārī. *Lisān al-‘Arabī*, tahun 637 H/. CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- al-Ṣābūnī, Syaikh Muḥammad ‘Alī. *al-Tibyān fī ‘Ulūm Alqur’ān*. Beirut: tp, 1985
- al-Sadr, Muḥammad Baqir. “Pendekatan Tematik terhadap Tafsir Alquran”, *Ulumul Qur’an*, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, No.4, Vol.1, 1990/1410 H.
- al-Ṣāliḥ, Ṣubḥi. *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-‘Ilm, 1977.
- Salim, Abd. Muin. *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu* “Orasi Pengukuhan Guru Besar Tafsir pada IAIN Alauddin Ujungpandang” tanggal 28 April 1999.
- Setiawan, M. Nur Khalis. *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2005.
- ash-Shiddieqy, T. M. Hasbi. *Ilmu-Ilmu Alquran: Media Pokok dalam Menafsirkan Alquran*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- , *Sejarah dan Pengantar Ilmu Alquran/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1954.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- , *Sejarah & ‘Ulum Alquran*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- , *Tafsir al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2001.
- , *Wawasan Alquran: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- , *Tafsir Alquran al-Karim; Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Ffidaya, 1997.
- , *Tafsir Alquran dengan Metode Maudhu’i*, dalam Bustami A. Gani [ed], *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Alquran*. Cet, I; Jakarta: Perguruan Tinggi Ilmu Alquran, 1986.

- Shihab, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Cet. III; Jakarta: PT. Raja Grafindio Persada, 1999.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 2002.
- Siregar, A. Rivay. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Solihin, Muhammad. *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*. Cet. I; Semarang: Pustaka Nuun, 2004), h. 97.
- , *Tasawuf Tematik Membedah Tema-tema Penting Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- al-Sulamī, Abū ‘Abd al-Rahmān. *Ḥaqā’iq al-Tafsīr*, tahun 412 H. CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- Supiana dkk. *Ulumul Qur’an dan Pengenalan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka Islamika, t.th.
- Supriyanto, dan Zainal Mustamin. *Akhirnya Kupilih Jalan Sufi: Refleksi Petualangan Intelektual dan Spiritual Imām al-Gazālī dari Teolog, Filosof Hingga Sufi*. Cet. I; Jakarta: FKDMI dan CV. Cahaya Putra Utama, 2003.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Miṣr: Mustashfā al-Bāb al-Halabī, 1951.
- , *al-Dūr al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Manṣūr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Syakur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik* Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan IAIN Walisongo, 2007.
- Syaṭa, Sayyid Abī Bakr Ibn Muḥammad. *Missi Suci Para Sufi*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002.
- al-Syurbāṣī, Aḥmad. *Qīṣṣah al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Jayl, 1988.
- Syuhbah, Ibn Qādi. *Ṭabaqāt al-Syāfi’iyah* dalam Maktabah al-Syāmilah (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- Syukur, M. Amin. *Pengantar Studi Islam*. Semarang: PT. Duta Grafika, 1993.
- , *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazālī*. Cet. I; Semarang: Pustaka Pelajar, 2002.
- , *Zuhud di Abad Modern*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Taimiyah, Ibn. *Manhaj al-Sunnah*, ed. R. Salim, Maktabah al-Khayyat, t.t. vol. I.
- , *Syarḥ Kitāb al-Furqān baina Auliya al-Rahmān wa Auliya al-Syaitān* diterjemahkan oleh Azhar Khalid dengan judul *Catatan-Catatan Spiritual Ibn Taimiyah*. Cet. I; Jakarta: Akbar Media Eka Saran, 2008.
- , *Muqaddimah fī Usūl al-Tafsīr*. Kuwait: Dār Alqur’ān al-‘Azīm, 1971.

- al-Taftazāni, Abū al-Wafā al-Ganīmi. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Tebba, Sudirman. *Tasawuf Positif*. Cet. I; Bogor: Kencana, 2003.
- Thabthaba'i, Allamah M. H. *Islam Syi'ah; Asal Usul dan Perkembangannya*. Jakarta, Pustaka Utama Graffiti, 1993.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- al-Turmuẓī, Muḥammad bin 'Īsā bin Saurah bin Mūsā bin al-Dahak. *Sunan al-Turmuẓī*, Juz IV. Cet. I; Riyād: t.pt, t.th.
- , *Sunan al-Turmuẓī*, Jilid II; kitab tafsīr al-Qur'ān, bab ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه, hadis ke 4022. (VCD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. ed. J. Milton Cowan. London: Macdonald and Evans Ltd, 1974), h. 559.
- Watt, W. Montgomery. *Pengantar Studi Alquran* (Terj.) Taufik Adnan Amal. Jakarta: CV Rajawali, 1991.
- al-Žahabī, Muḥammad Ḥusein. *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*. Miṣr: Dār al-Kutb al-Ḥadīṣah, 1961.
- , *Al-Ittijahāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, diterjemahkan oleh Hamim Ilyas, BA dan Machnun Husain, dengan judul *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Alquran*. Cet. IV; Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- , *Sīr A'lām al-Nubalā* dalam Maktabah al-Syamilah (CD-ROM) Harf Information Technology Company, 2001.
- Zahri, Mustafa. *Ilmu Tasawuf: Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, 1983.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Maḥūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, dialihbahaskan oleh Khoiron Nahdliyyin dengan judul *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- , *al-Naṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1995.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad 'Abdillāh. *al-Burhān fī 'Ulūm Alqur'ān*, jilid II Miṣr: Maktabah al-Bāb al-Halabī, 1975.
- al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-Irfān fī al-'Uṣūl Alqurān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.

Website

- [http://www.scribd.com/doc/ Published by Dr. Munirul Abidin, /Fikih-vs-Tasawuf-Kehidupan-Kontemporer/akses/23/8/2013](http://www.scribd.com/doc/Published%20by%20Dr.%20Munirul%20Abidin%20-%20Fikih-vs-Tasawuf-Kehidupan-Kontemporer/akses/23/8/2013).
- [http://www.senaru.wordpress.com/2009/06/07/ penyelarasan-tasawuf-dengan-syri%E2%80%99 at-dalam-pemikiran-al-ghazali/ diakses 21 April 2013](http://www.senaru.wordpress.com/2009/06/07/penyelarasan-tasawuf-dengan-syri%E2%80%99-at-dalam-pemikiran-al-ghazali/).
- <http://tafsir-hadis.uin-suka.ac.id/metode-penafsiran-alquran-menurut-al-gazali.blogspot.com/2009/03/htm1>. Diakses 23 Juli 2013.

<http://Muhammadidris84.blogspot.com/2008/10/tafsir-esoterik-sufistik-al-ghazali.html> dan <http://www.sufiz.com/jejak-wali/imam-ghazali-40-jilid-kitabnya-musnah-dibakar-bagian-kedua-habis.html> diakses 5 Oktober 2011.

<http://hansmart.blog.friendster.com/2008/mengenal-tafsir-sufi> diakses Mei/2013

<http://irwanmasduqi.blogspot.com/2006/11/pergulatan-makna-esoteric-dalam-tafsir.html>. [Irwana Masduqi, aktivis Lakpesdam, Center for Moderate Moslem, dan Study of Koran Exegesis] di akses 5 Oktober 2011.

www.irwanmasduqi83.blogspot.com Sebuah Penghampiran Hermeneutika Sufistik/ diakses 23 September 2011.

